Sh. Pt.

2t Noack

Mythologie und Offenbarung.

Die Religion

in

ihrem Wesen, ihrer geschichtlichen Entwicklung

und

ihrer absoluten Vollendung,

dargestellt

von

Dr. **Ludwig Noack.**

Zweiter Theil.

Die

absolute Religion oder die vollendete Offenbarung Gottes in der Religion der Menschheit.

Darmstadt, 1846.

Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske.

Quid est aliud de philosophia tractare, nisi verae religionis regulas exponere? Conficitur enim, veram esse philosophiam veram religionem, conversimque veram religionem esse veram philosophiam.

Johannes Scotus Erigena,
de praed. Dei I, 1.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Die

absolute Religion

oder die

vollendete Offenbarung Gottes

in der

Religion der Menschheit.

Dargestellt

von

Dr. *Ludwig Noack.*

Darmstadt.

Druck und Verlag von Carl Wilhelm Leske.

1846.

Eines zu sein mit Allem, das ist das Leben der Gottheit, das ist der Himmel des Menschen, das der Gipfel der Gedanken und Freuden. Eines zu sein mit Allem, was lebt! Mit diesem Worte legt die Tugend den zürnenden Harnisch, der Geist des Menschen den Scepter weg, und alle Gedanken schwinden vor dem Bilde der ewig einigen Welt, wie die Regeln des ringenden Künstlers vor seiner Urania, und das eherne Schicksal entsagt der Herrschaft, und aus dem Bunde der Wesen schwindet der Tod, und Unzertrennlichkeit und ewige Jugend beseligt, verschönert die Welt.

Hölderlin,
Hyperion I. 10, 11.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

Vorwort.

Die philosophische Kritik des dogmatischen Christenthums hat das nicht genug zu schätzende Verdienst für die Wissenschaft, alle bisherigen Illusionen der dogmatischen Vorstellung als das aufgezeigt zu haben, was sie wirklich sind. Nachdem nun aber dieses negative Resultat mit aller, jener Kritik eigenthümlichen, Entschiedenheit und Furchtlosigkeit ausgesprochen worden, ist es nunmehr die im höchsten Sinne des Wortes positive und constitutive Aufgabe der Philosophie, gegen den historischen Dogmatismus einerseits und den irreligiösen und atheistischen Anthropologismus andrerseits das wahrhafte, ewige Wesen der Religion, dieselbe in ihrer von allen dogmatischen Hüllen und historischen Verpuppungen frei gewordenen Reinheit und Idealität an's Licht zu stellen und den faktischen Beweis zu liefern, dass durch die kritische Vernichtung jener bisherigen dogmatischen Illusionen

das Christenthum, weit entfernt, verdunkelt oder gar vernichtet zu sein, vielmehr seine Tiefe und Kraft, seinen Reichthum und seine Göttlichkeit erst recht offenbaren und die Menschheit einer neuen Epoche ihrer weltgeschichtlichen Entwicklung entgegen führen kann. Das ewige Evangelium wird nunmehr bewähren müssen, dass es, der morschen Krücken der Vergangenheit beraubt, nichts destoweniger die höchste, göttliche Vernunft, die Religion der Menschheit ist und bleibt, deren heiliges Feuer aus der Asche von Vorurtheilen zu wecken, der hohe und ernste Beruf der Philosophie in der Gegenwart ist. Wir haben allerdings von der Vergangenheit zu lernen, aber nicht bei ihr stehen zu bleiben; in der Gegenwart des Gottes ist der Geist stark und mächtig genug, um sein ewiges, göttliches Recht gegen diejenigen geltend zu machen, welche — seien sie nun Theologen oder moderne Religionshasser — sich berechtigt, ja berufen wähnen, die heiligsten Interessen der Menschheit fortwährend mit Füssen zu treten.

Rosenkranz hat in seiner Vorrede zum Leben Hegel's Hölderlin als den prophetischen Menschen bezeichnet, der unter den Tübinger Studenten zuerst den Sturm und Drang des Geistes nach Allheit und Einheit verkündigt habe und Schelling's und Hegel's dichterische Bevorwortung gewesen sei; und wohl

mag er als dies Letztere mitgelten, aber er war auch mehr als sie. Und es scheint die Zeit gekommen zu sein, bei diesem hohen Genius die prophetischen Keime zu suchen, die unser Zeitalter über den religiösen Standpunkt der Hegel'schen Philosophie hinaus und zur Wiedergeburt der ewigen Religion hin führen können. Hölderlin's Hyperion ist ein Evangeliencodex der Religion der Zukunft, die Briefe Hyperion's sind die Dithyramben eines neuen, dritten Testaments, und seine lyrischen Gedichte, seine Oden und Elegieen, sind die elegischen Morgenklänge und Memnonstöne der zu ihrer verklärten Wiedergeburt erwachenden Menschheit. Oder sollte unser Zeitalter zu ohnmächtig oder gar noch nicht reif genug sein, den religiösen Geist dieses Dichters in den Herzen von Tausenden zu neulebendiger Jugend auferstehen zu lassen? — —

In Bezug auf die beiden letzten Kapitel dieses zweiten Bandes wäre nun noch das Eine hervorzuheben, dass dieselben nicht sowohl das systematische Ganze der Religion, als Philosophie derselben, darstellen, als vielmehr nur in den allgemeinsten Zügen die immanent-absolute Dialektik des religiösen Grundgefühls und seinen Uebergang in die sittliche Sphäre aufzeigen sollten. Die weitere Ausführung des daselbst Angedeuteten muss einer künftigen selbstständigen Bearbeitung der spekulativen Dogmatik und

religiösen Ethik, als besonderer Disciplinen im encyclopädischen Organismus der Religionswissenschaft überhaupt, vorbehalten bleiben.

Worms, im Dezember 1845.

Inhalt.

Dritter Theil.

Die absolute Religion oder die vollendete Offenbarung Gottes in der Menschheit.

§§. Seite

1 Vorbereitung 3

Erster Abschnitt.

Die Stiftung des Christenthums oder der absoluten Religion.

S. 7—98.

2 Uebersicht 7

Erstes Kapitel.

Die geschichtlichen Voraussetzungen des Christenthums. S. 9—38.

I. *Die vorchristliche Gottesanschauung.*

3 Uebergang 9
4 Die mythologische Gottesanschauung 11
5 Der Gottesbegriff der griechischen Philosophie 14
6 Die jüdisch-alexandrinische Gottesidee 16

II. *Die Anschauung der menschlichen Persönlichkeit in den vorchristlichen Religionen.*

7 Uebergang 18
8 Der Gott werdende Mensch 20
9 Der Mensch werdende Gott 22
10 Die vorchristliche Anschauung der menschlichen Persönlichkeit 24

III. *Die Erfüllung der Zeiten oder der dem unmittelbaren Auftreten des Christenthums vorhergehende Weltzustand.*

11 Uebergang 27
12 Das negative Ende der alten Welt 29
13 Das positive Ende der alten Welt 33
14 Das Heil kommt von den Juden 35

§§. Seite

Zweites Kapitel.

Die Erfüllung der Weissagung oder der erschienene Christus. S. 38—73.

15 Uebergang 38

I. *Die historische Erscheinung Jesu und die Vollendung seines persönlichen Selbstbewusstseins überhaupt.*

16 Uebersicht 41
17 Das persönliche Selbstbewusstsein Jesu nach seiner allgemeinen Bestimmtheit 41
18 Der besondere Inhalt des persönlichen Selbstbewusstseins Jesu 43
19 Das unmittelbare Bewusstsein Jesu von seinem Berufe . . . 46

II. *Die Lehre Jesu.*

20 Uebergang 48
21 Das Princip des Christenthums 51
22 Die negative Seite der Lehre Jesu 55
23 Jesu Anschauung vom Gottesreich 58

III. *Die Persönlichkeit Jesu in ihrer Vollendung, als lebendige That.*

24 Uebergang 61
25 Das Leben Jesu als seine That 65
26 Das Leiden Jesu 68
27 Der Tod Jesu 70

Drittes Kapitel.

Die Zukunft Christi in seiner Gemeinde oder der Geist und die Gemeinde. S. 74—98.

28 Uebergang und Uebersicht 74

I. *Die Stiftung der Gemeinde oder das unmittelbare Dasein des Geistes in der Gemeinde.*

29 Vorbemerkung 76
30 Das Dasein des Geistes in den Jüngern 77
31 Die Predigt von Christo 80
32 Der Glaube 82

II. *Die subjectiven Wirkungen des christlichen Geistes oder der geistige Prozess im gläubigen Subject.*

33 Uebergang 84
34 Der Prozess der religiösen Wiedergeburt 86
35 Die Rechtfertigung 87
36 Die vollendete Selbstdarstellung des wiedergebornen Subjects . 89

III. *Das objective Dasein des christlichen Geistes in der Gemeinde.*

37 Uebergang 91
38 Der Cultus oder die sich erbauende Gemeinde 92
39 Das Selbstbewusstsein der Gemeinde 94
40 Die sittliche Gemeinde 97

§§. Seite

Zweiter Abschnitt.

Die historische Offenbarung der christlichen Idee oder die weltgeschichtlichen Entwicklungsstufen der Religion der Menschheit. S. 98—386.

41 Uebersicht 99

Erste Stufe: Das Urchristenthum oder die vorkatholische Entwicklung der christlichen Idee bis in's dritte Jahrhundert. S. 107—174.

42 Uebersicht 109

Erstes Kapitel.

Die allgemeine Bestimmtheit des urchristlichen Geistes. S. 112—120.

43 Der Glaube des Urchristenthums 112
44 Das mythische Bewusstsein der urchristlichen Zeit . . . 114
45 Tradition und Lehre 118

Zweites Kapitel.

Der innere Fortschritt der urchristlichen Entwicklung. S. 120—164.

46 Uebergang 120

I. *Das apostolische Christenthum, als erstes Stadium des Urchristenthums.*

47 Das Judenchristenthum 122
48 Das paulinische Christenthum 126
49 Der Gegensatz und die Fortbildung des Judaismus und Paulinismus 133

II. *Das zweite Stadium der urchristlichen Entwicklung oder der Gnosticismus.*

50 Entstehung und Standpunkt der Gnosis 139
51 Die evangelisch-apostolische Gnosis im Evangelium Johannis 143
52 Die gnostische Weltanschauung 147

III. *Das dritte Stadium des Urchristenthums oder die kirchliche Wissenschaft.*

53 Die kirchliche Wissenschaft in ihren Hauptrichtungen . . . 155
54 Die kirchliche Orthodoxie und das sog. apostolische Symbolum 158
55 Die Theologie des Origenes in ihren Grundzügen 160

Drittes Kapitel.

Die äussere Erscheinung des Urchristenthums. S. 164—174.

56 Uebersicht 164
57 Der Cultus 166

§§. Seite
58 Die Verfassung 169
59 Der sittliche Geist 172

Zweite Stufe: Der Katholicismus oder die Entwicklung des Christenthums im Mittelalter.
S. 175—278.

60 Uebersicht 178

Erstes Kapitel.

Die allgemeine Bestimmtheit des Katholicismus.
S. 180—193.

61 Der Glaube 180
62 Tradition und Schrift 184
63 Die katholische Anschauung von der Kirche 189

Zweites Kapitel.

Die theoretische Entwicklung des katholischen Geistes. S. 193—261.

64 Uebersicht 193

Erste Epoche. Die vormittelalterliche Entwickl. (vom 3.—9. Jahrh.). S. 197—225.

I. *Die orientalisch-griechische Richtung.*

65 Uebergang 197
66 Die Trinitätslehre und die Lehre vom Gottmenschen 200
67 Die mystisch-kritische Spekulation des Areopagyten Dionysius 204

II. *Die abendländisch-lateinische Richtung.*

68 Uebergang 207
69 Der Gegensatz des Augustinismus und Pelagianismus . . . 210
70 Der Semipelagianismus 213

III. *Die vormittelalterlich-germanische Philosophie.*

71 Der germanische Geist 216
72 Der theologisch-spekulative Standpunkt des Erigena . . . 218
73 Das System des Erigena in seinen Grundzügen 221

Zweite Epoche. Die eigentlich mittelalterliche Entwicklung oder die scholastische Zeit (vom 10.—15. Jahrh.). S. 226—248.

I. *Die dialektische Form der Scholastik.*

74 Der allgemeine Charakter der dialektischen Scholastik . . . 226
75 Die Hauptentwicklungsstadien der dialektischen Scholastik . . 228
76 Die innere Fortbewegung des dialektisch-scholastischen Dogma 232

§§. Seite

II. *Die mystische Form des mittelalterlich-christlichen Geistes.*

77 Allgemeine Bestimmtheit der mittelalterlichen Mystik 237
78 Die objectiv-kirchliche Form der Mystik 240
79 Die subjective Form der Mystik 242

III. *Die reformistisch-antikirchliche Richtung im Mittelalter.*

80 Die Entwicklung des reformatorischen Geistes in der mittelalterlichen Kirche 244

Dritte Epoche. Der objectiv-symbolische Abschluss des mittelalterlichen Kirchenthums. (Vom 16. Jahrh. bis auf die Gegenw.) S. 248—261.

81 Die tridentinische Fixirung des Lehrbegriffs 248
82 Der Katholicismus des 16. und 17. Jahrhunderts 253
83 Die Richtungen des Katholicismus in der Gegenwart 256

Drittes Kapitel.

Die äussere Erscheinung des Katholicismus. S. 261—278.

84 Uebersicht 261
85 Die Verfassung der katholischen Kirche 263
86 Der katholische Cultus 267
87 Der sittliche Geist des Mittelalters 272

Dritte Stufe: Der Protestantismus oder die Fortbildung des Christenthums innerhalb des reformatorischen Princips. S. 279—388.

88 Uebergang 281

Erstes Kapitel.

Das unmittelbare Auftreten des Protestantismus. S. 284—296.

89 Die Reformation und die symbolischen Bücher der Protestanten 284
90 Das innere Princip des Protestantismus — der Glaube . . . 288
91 Das formale Princip des Protestantismus — das Wort Gottes 292

Zweites Kapitel.

Die geschichtliche Entwicklung des Protestantismus. S. 296—378.

92 Uebersicht 296

Erste Epoche. Der objective Protestantismus. S. 300—333.

§§. Seite

I. *Die symbolische Orthodoxie der protestantischen Kirche.*

93 Die Grundlage der symbolischen Orthodoxie 300
94 Das Werden der protestantischen Orthodoxie 301
95 Der altprotestantische Lehrbegriff 304

II. *Der altprotestantische Rationalismus.*

96 Die Socinianer und Arminianer 309

III. *Die mystische Vertiefung der Subjectivität in den objectiven Glaubensinhalt*

97 Die protestantische Mystik des Reformationsjahrhunderts . . 313
98 Der theosophische Standpunkt Böhme's 315
99 Die Grundgedanken im System Böhme's 320

Zweite Epoche. Der subjective Glaube und Unglaube. S. 333—349.

I. *Der supranaturalistische Subjectivismus.*

100 Supranaturalismus, Pietismus und Spiritualismus 333

II. *Der empirisch-verständige Subjectivismus.*

101 Deismus, Materialismus und Aufklärung 337

III. *Die kritische Philosophie und der Rationalismus.*

102 Kant, der Rationalismus und Fichte 343

Dritte Epoche. Die spekulative Auffassung der Religion. S. 349—378.

I. *Die Glaubensphilosophie oder das Princip der spekulativen Theologie.*

103 Hamann, Herder und Jacobi 349

II. *Schleiermacher's psychologisch — spekulativer Standpunkt.*

104 Die Schleiermacher'sche Spekulation 355
105 Der Redner über die Religion 356
106 Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre 360

III. *Der absolute Standpunkt der Schelling-Hegel'schen Religionsphilosophie.*

107 Der Schelling-Hegel'sche Standpunkt 367
108 Hegel's spekulative Dogmatik 370
109 Die Theologie der Hegel'schen Schule 374

Drittes Kapitel.

Die äussere Erscheinung des Protestantismus. S. 378—388.

§§. Seite
110 Der protestantische Geist als Gesinnung und als Macht der Zeit 378
111 Der protestantische Cultus 381
112 Die Verfassung der protestantischen Kirche 384

Dritter Abschnitt.

Die spekulative Vollendung des Christenthums oder die Religion der Zukunft. S. 389—448.

113 Uebergang 389

Erstes Kapitel.

Die historischen Voraussetzungen und Elemente der Religion der Zukunft. S. 389—420.

114 Uebersicht 393

I. *Die Wahrheit des Katholicismus in seinen formellen Principien.*

115 Die Universalität und Katholicität des christlichen Geistes . . 394
116 Die Aristokratie des christlichen Geistes 396
117 Die Traditionsidee 398

II. *Die idealen Principien des Protestantismus.*

118 Die weltlich-nationale Seite des christlichen Geistes . . . 400
119 Das Princip der Individualität 402
120 Die Kritik, als die Negativität der christlichen Idee . . . 403

III. *Die moderne Weltanschauung, als Resultat der Philosophie.*

121 Die Kritik und Consequenz des Hegel'schen Standpunkts (Feuerbach) 406
122 Der Solger-Reiff'sche Standpunkt 412
123 Das Glaubensbekenntniss des modernen christlichen Bewusstseins 417

Zweites Kapitel.

Die absolute Religion oder die vollendete Offenbarung Gottes im menschlichen Selbstbewusstsein. S. 420—441.

124 Uebersicht 420

I. *Gott als absolute Voraussetzung des menschlichen Selbstbewusstseins.*

125 Der Glaube an Gott 422
126 Der Ursprung der Dinge in Gott oder die Idee der Weltschöpfung 424
127 Das Wesen Gottes 427

II. *Die Entfremdung der Menschheit von Gott.*

128 Die Menschwerdung 429
129 Die Entzweiung im Menschen 432
130 Die Trennung von Gott im Bösen 434

§§. Seite

III. *Gott als das Princip der absoluten Versöhnung des menschlichen Wesens.*

131 Der immanente Akt der Erlösung 436
132 Die absolute Versöhnung 438
133 Gott als das Ziel der Welt 439

Drittes Kapitel.

Die absolute Ethik oder die Offenbarung Gottes in seinem Reiche. S. 441—448.

134 Uebersicht 441
135 Die objective Basis der Sittlichkeit 442
136 Die Sittlichkeit im Elemente der Persönlichkeit 444
137 Die concrete Erscheinung der Sittlichkeit im Reiche Gottes . 446

Druckfehler und Verbesserungen.

Im **ersten** Bande.

Seite 10 Zeile 13 v. o. ist statt absoluten zu lesen: allgemeinen.
- 20 - 1 v. u. ist herüber auf Seite 21 zu setzen, wo sie die unterste Zeile bilden muss.
- 36 - 13 v. u. ist sein zu streichen.
- 134 - 8 v. u. ist st. Wiederschein zu lesen: Widerschein.

Im **zweiten** Bande.

- 52 - 7 v. u. ist hinter Elemente ein Komma zu setzen.
- 52 - 5 v. u. ist hinter Menschheit ein Komma zu setzen.
- 58 - 10 v. o. ist hinter Geistes ein Komma zu setzen.
- 83 - 15 v. o. ist st. Andächtigen zu lesen: andächtigen.
- 103 - 14 v. o. ist hinter Weltanschauung hinzuzusetzen: ist.
- 119 - 8 v. u. ist statt $\dot{\eta}$ zu lesen: $\dot{\eta}$.
- 120 - 10 v. o. ist statt Origenes zu lesen: Irenäus.
- 183 - 13 v. o. ist hinter Wirklichkeit hinzuzusetzen: bewirktes Ereigniss.
- 186 - 7 v. u. ist hinter und hinzuzusetzen: ihr.
- 192 - 6 und 12 v. o. ist statt das zu lesen: den.
- 192 - 13 v. o. ist statt zurückgeführte zu lesen: zurückgeführten.
- 210 - 4 v. o. ist statt mitwirkenden zu lesen: mitwirkende.
- 218 - 8 v. o. ist statt vermittelten zu lesen: vermittelte.
- 368 - 3 v. u. ist statt philologischen zu lesen: philosophischen.

Dritter Theil.

Die absolute Religion,

oder

die vollendete Offenbarung Gottes

in

der Religion der Menschheit.

Dritter Theil.

Die absolute Religion,

oder

die vollendete Offenbarung Gottes in der Religion der Menschheit.

§. 1.

Vorbereitung.

Die Urreligion, als unmittelbare Versöhnung des Bewusstseins, ist die erste Erscheinung des allgemeinen Wesens der Religion in dem noch unentzweiten, kindlich-naiven Bewusstsein des Menschen, die sichere Grundlage, in welcher der Mensch ruht. Die Entzweiung kann aber nicht ausbleiben; jene erste, in Wahrheit noch unvollkommene Versöhnung und unmittelbare Einheit mit Gott muss verlassen werden, damit der Mensch zum freien, selbstständigen persönlichen Wesen werde und als solches sich wisse (denn Beides ist in Wahrheit in der Urreligion nicht der Fall); die eingetretene Entzweiung durch eigne freie That, die aber zugleich That in und durch Gott ist, aufzuheben, und die erste Versöhnung nicht sowohl herzustellen, als vielmehr eine unendlich höhere und dauerndere zu Stande zu bringen, ist das Ziel und letzte Streben in aller historischen Religion, ein Streben jedoch, welches in den vorchristlichen Religionen nur auf unvollkommene und oberflächliche, meist nur auf äusserliche Weise realisirt ist, und erst in Christus auf wahrhafte Weise sich

verwirklicht findet. Das religiöse Bewusstsein Jesu ist die durch freie Geistesthat des Subjects vollzogene Wiedergeburt der unmittelbaren Versöhnung, die freie Reproduction der Urreligion. Die Urreligion oder das allgemeine Wesen der Religion ist ganz da und gegenwärtig im Subjecte, aber nicht mehr als ein unmittelbares Geschenk Gottes, sondern das Subject hat sich selbst durch Ueberwindung des Zwiespalts im Bewusstsein dahin erhoben, und ist also damit zugleich auch unendlich erhaben über die Urreligion, weil es in seiner Versöhnung zugleich seine unendliche Freiheit und Persönlichkeit behauptet und festhält, ja gerade in der Vollendung dieser Persönlichkeit und Freiheit erst die Höhe der Gottesanschauung und vollendeten Offenbarung erreicht hat.

Diese Versöhnung und Offenbarung hätte nicht erreicht werden können, wenn dieselbe nicht unmittelbar, der realen Möglichkeit nach, schon im Menschen gesetzt und vorhanden gewesen wäre. In der Religion wurde die Menschheit zur Religion, zur absoluten nämlich, als zur wahrhaften Offenbarung Gottes im Menschen, erzogen. Die aufsteigenden Stufen der religiösen Entwicklung in den einzelnen bestimmten Religionsformen waren ebenso viele Entfaltungsknoten des ursprünglichen Keimes der Urreligion, von der sie Alle ausgingen und zum Höheren fortwuchsen. Nicht als ein Abfall von der Uroffenbarung, wie von einem vermeintlich vollkommenen und absolut vollendeten Zustande, sind die besonderen Religionen zu betrachten, sondern sie stellen vielmehr in aufsteigender Ordnung einen Fortschritt und eine höhere und reichere Enthüllung des in der Urreligion noch verschlossenen Wesens der ewigen Religion dar. Wie im Keime der ganze Baum dem Wesen nach enthalten ist, und dieses sein Wesen sich nach und nach auseinander faltet, so hat der Menschheitsbaum der einen und ewigen Religion alle jene Formen als ebenso viele zurückgelegte, untergeordnete Stufen seines eignen Wesens; und wie bei dem Baume der innere Entfaltungsdrang des Keimes in allen Perioden seines Werdens immer auf das Eine und Letzte, die Blüthe und Frucht, hinstrebt, als worin sich

die ganze verhüllte Herrlichkeit des Baumes offen darlegt, so war vom Anfang in der Urreligion, durch die ganze fortschreitende Entwicklung der Religion hindurch, Alles auf die Vollendung in der absoluten Religion angelegt, und die höchste und wahrhafte Offenbarung Gottes war in diesem Gange fortwährend immer näher im Anzuge. Im stillen Mutterschoosse der Menschheit ruhte die heilige Frucht des göttlichen Kindes, und in ihren Tiefen wunderbar wob der göttliche Geist die Fäden des göttlichen Lebens, bis die Zeit erfüllet und die Stunde der Reife erschienen war, da trat, unter grosser Angst und Noth der Zeiten und schmerzlichen Wehen der Menschheit, das Heilige, ihr Sohn, an's Licht, und der Schmerzensruf der Natürlichkeit verklang in dem Jubelton himmlischer Freude, in der frohen Verkündigung des erschienenen Gottes- und Menschensohnes.

Mit der Offenbarung des wahren Gottes war nun auch die Anschauung des wahrhaften Wesens der Menschheit an's Licht geboren, während der Vorzeit von Beiden nur der Schatten, die Vorahnung des Wesens zu Theil geworden war. Ob auch die vorchristliche Welt an mancherlei Spuren und Anklängen dessen, was da kommen sollte, reich war, so waren ihr doch die Mysterien des wahren Verhältnisses von Gott und Menschheit verschlossen; erst im Christenthum ist der Schleier gehoben und das ewige Geheimniss enthüllt, die ewige Erlösung der Endlichkeit, die Versöhnung der Menschheit mit Gott vollbracht. Freilich war, gleichwie im Keime der Baum und im Kinde der Mann schon vorgebildet ist, zugleich mit der ewigen Menschheit und in derselben, in der Urreligion, als der religiösen Anlage der Menschheit, auch die Vollendung der Religion oder das Christenthum ewig gestiftet; aber auch nur gestiftet, d. h. der realen Möglichkeit nach gesetzt, um sich organisch in der zeitlichen Entwicklung wirklich herauszubilden. Aber erst am Ende der nothwendigen Vorstufen dieser zeitlichen Entwicklung der ewigen Religion ist das Christenthum in die Erscheinung getreten, das ewige Wesen der Religion in seiner Vollendung und vollen Wahrheit hervorgegangen.

Wie aber Alles, was in der zeitlichen Entwicklung erscheint, selbst wieder dem Gesetze der Entwicklung unterworfen ist und die Fülle des Inhalts nur im Nacheinander entfaltet, so trat auch die christliche Idee zuerst selbst wieder in der unmittelbaren Form religiös-naiver Ursprünglichkeit auf, mit der Bestimmung jedoch, den Reichthum ihrer Lebensmomente, die sie im Keime in sich trug, nacheinander auszulegen und zugleich sich mit der ganzen Menschheit innerlich zu vermitteln, in das Bewusstsein der Einzelnen sich überzupflanzen, und endlich auch im äussern Dasein der Menschheit zur wirklichen Erscheinung zu bringen.

Demgemäss macht sich bei der Darstellung der absoluten Religion oder der speculativen Betrachtung des Christenthums, auf genetischem Wege, vorerst die Forderung geltend, die Stiftung des Christenthums oder das geschichtliche Auftreten desselben darzustellen, und die Präexistenz Christi in den vorchristlichen Religionen, die Erfüllung der Verheissungen im erschienenen Christus und die Mittheilung des neuen Lebensprincips an die Menschheit oder das christliche Bewusstsein zu betrachten. Hieran schliesst sich dann die Entwicklung der christlichen Idee in ihren geschichtlichen Gegensätzen, und zwar in Lehre, Sittlichkeit, Cultus und Verfassung des Urchristenthums, des katholisch-mittelalterlichen Christenthums und des Protestantismus; und den Schluss macht die Darstellung der speculativen Vollendung der christlichen Idee, zuerst nach der theoretischen Seite, als Philosophie der Religion, dann nach der praktischen Seite, als Organismus des sittlichen Lebens oder Ethik, und endlich nach der Seite der absoluten Unendlichkeit der christlichen Idee oder der Zukunft des Christenthums. — Dies sind die allgemeinen Züge der Eintheilung für den Inhalt dieses dritten Theils der Religionsphilosophie.

Erſter Abſchnitt.

Die Stiftung des Chriſtenthums

oder

der abſoluten Religion.

Hase, das Leben Jesu. (1829) 1835.
Strauss, das Leben Jesu kritisch dargestellt. (1835). Dritte Aufl. 1838. Vgl. desselben „Streitschriften“ und „zwei friedl. Blätter.“
Weisse, die evang. Geschichte kritisch und philos. bearbeitet. 1838.
Schaller, der histor. Christus und die Philosophie. 1838.
Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. 1839.
Ullmann, die Sündlosigkeit Jesu. (1833) 1842.
Conradi, Selbstbew. und Offenbarung. 1831.
Conradi, Christus in d. Gegenw., Vergangenh. u. Zukunft. 1839.
Reiff, Anfang der Philosophie. 1840. S. 115—127.
[Sallet, Laienevangelium. 1842.]
Marheineke, Universalkirchenhistorie des Christenthums. Erster Theil. 1806. S. 23—104.
Hegel's Vorlesungen über die Philos. der Geschichte. (1837) 1840.
Frauenstädt, die Menschwerdung Gottes. 1839.

§. 2.

Uebersicht.

Steht zunächst die Stiftung des Christenthums zu betrachten, so sind zuerst die geschichtlichen Voraussetzungen oder das geschichtliche Werden desselben im vorchristlichen religiösen Bewusstsein in's Auge zu fassen. Die Weissagung auf Christus oder seine Präexistenz in den vorchristlichen Religionen stellt sich aber dar einerseits in der vorchristlichen Erkenntniss des Wesens

Gottes, als welche zur vollendeten Offenbarung des göttlichen Wesens hinstrebte; anderntheils in der bestimmten Gestalt des vorchristlichen Selbstbewussteins oder der Anschauung vom Wesen der Menschheit, die sich in aufsteigenden Stufen zu ihrer Wahrheit herauf entwickelte; und endlich in der Totalität des Weltzustandes, durch welchen das unmittelbare Auftreten der christlichen Idee, die Offenbarung der absoluten Religion, in negativer und positiver Weise bedingt war. Weiterhin ist das wirkliche Auftreten der christlichen Idee und die Offenbarung der wahren, vollendeten Religion, die Erfüllung der Verheissung oder der erschienene Christus zu betrachten. Hier tritt für die Betrachtung entgegen einerseits die historische Erscheinung Jesu in ihrer Unmittelbarkeit, sein persönliches Selbstbewusstsein, als die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit oder die wahrhafte Menschwerdung; andrerseits die Vermittlung dieses persönlichen Selbstbewusstseins mit der übrigen Menschheit durch die Lehre; und endlich der objective Ausdruck seiner Persönlichkeit in seinem Leben, Leiden und Tode, als die Erscheinung und vollendete Offenbarung des wahrhaften, mit Gott versöhnten Lebens der Menschheit. Zuletzt kommt bei der Stiftung des Christenthums noch die Hineinbildung des neuen Lebensprincips in das Leben der Menschheit in Betracht oder die erlösende Wirksamkeit und Gegenwart des Geistes Christi in der Gemeinde. Und sind es im Besonderen folgende Elemente, welche sich für die Betrachtung ergeben: der Geist Christi als die Fortsetzung seiner Persönlichkeit; ferner die besonderen Wirkungen des Geistes im Subject oder die subjective Seite der Erlösung; und endlich das objective Dasein des Geistes in der Gemeinde, die Lehre, der Cultus, die Verfassung und das christliche Leben.

ERSTES KAPITEL.

Die geschichtlichen Voraussetzungen des Christenthums.

I. Die vorchristliche Gottesanschauung.

§. 3.

Uebergang.

In jeder, auch der unvollkommensten Religionsform ist zwar der Inhalt und Gegenstand, welcher das religiöse Bewusstsein lebendig erfüllt, der Eine und selbe Gott, der im Bewusstsein gegenwärtig und offenbar ist, und in Wahrheit auch ewig in der Menschheit offenbar gewesen ist, keinem Volke oder Individuum jemals sich entzogen hat; aber das religiöse Bewusstsein der Menschheit besass auf früheren Entwicklungsstufen noch nicht die Reife, Kraft und Mündigkeit, um das Wesen Gottes in seiner Wahrheit auch anzuschauen und zu erkennen. Indem der Mensch das in seinem Innern sich offenbarende Göttliche als gegenwärtig empfand, seines Gottes Nähe fühlte, zugleich aber sich das Sein und Wesen desselben auch zu einer gegenständlichen Anschauung zu erheben und in dieser dasselbe festzuhalten strebte, kam es unvermerkt, dass das anschauende und vorstellende Subject den Gott, von dem es sich selbst und die Natur unterschied, auch äusserlich und gegenständlich für die Vorstellung sich gegenüber stellte, und dadurch sein wahres Wesen nicht eben auch in seiner Wahrheit und Immanenz, sondern nur als äusseres und vorgestelltes Wesen erkannte. So wurde die im Menschen unmittelbar gegenwärtige Offenbarung Gottes sogleich mit dem, wenn auch nur momentanen, Erwachtsein des Bewusstseins aus dem Zustande der religiösen Unmittelbarkeit und mit dem Eintreten der Reflexion wieder gewissermassen aufgehoben, des Bewusstseins eigner Inhalt, Gott, aus demselben unvermerkt herausgetragen und in einer vorgestellten

Gestalt angeschaut, und zwar in einer solchen Gestalt, wie sie das Abbild und die ebenbildliche Form des menschlichen Bewusstseins je auf den verschiedenen Stufen seiner Entwicklung selber war.

Sofern nun die vorchristliche Erkenntniss und Anschauung des Wesens Gottes das Werden der wahrhaften Gottesanschauung darstellte, und zur vollendeten Offenbarung Gottes in der Menschheit hinstrebte, kommen hier hauptsächlich drei, sich stufenweise vorwärts bewegende Standpunkte und Momente jenes Werdens in Betracht, nämlich:

a) die mythologische Gottesanschauung;
b) der Gottesbegriff in der griechischen Philosophie;
c) der Verschmelzungsversuch platonischer Gottesanschauung mit der orientalisch-mythologischen Gottesanschauung in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie.

In diesen drei Hauptformen der vorchristlichen Gottesanschauung war das Wesen Gottes noch nicht in seiner Wahrheit erkannt, und seine Offenbarung noch nicht vollkommen und als wahrhaft gegenwärtig in Natur und Geist erfasst, sondern noch verhüllt und verborgen; sein Sein und Dasein wurde geahnt, aber sein Wesen blieb ein unenthülltes Geheimniss, und wie man ihn draussen und ferne suchte, blieb er ewig unbekannt. Man suchte ihn und fand ihn nicht. Freilich war eben diese Einsicht und die Erkenntniss ihrer falschen Gottesanschauung der vorchristlichen Menschheit, auf dem Standpunkte ihres religiösen Glaubens und Wissens, nicht zum Bewusstsein gekommen; vielmehr galt für jede Religionsform und Glaubensweise diejenige Gestalt, unter und in welcher sich das Bewusstsein das göttliche Wesen vorstellig machte, auch für das wirkliche Wesen desselben, und es musste in der That auch so und nicht anders sein, wenn überhaupt Religion und Glaube an Gott vorhanden sein sollte. Was im Glauben und Wissen der vorchristlichen Menschheit für Gott galt, war auch keineswegs ohne und ausser Gott, aber nicht Er selbst als der sich Offenbarende, in seinem Wesen und

wahrhaften Sein, sondern eben nur irgend eine besondere Seite seiner Erscheinung, Gestalt und Offenbarung in der Natur oder im Menschengeiste, welche durch eine Täuschung der Phantasie und Vorstellung und durch einen Mangel an Unterscheidungskraft mit dem Wesen selbst identificirt und verwechselt wurde. — Dies im Allgemeinen über die vorchristliche Gottesanschauung, als geschichtliche Voraussetzung der christlichen Gottesidee.

§. 4.

Die mythologische Gottesanschauung.

War der Mensch überhaupt aus jenem ersten träumenden Kindeszustand erwacht, aus der Urreligion herausgetreten und einerseits zur Kraft der Unterscheidung seiner selbst von der Natur oder zum Bewusstsein, und andrerseits zur Reflexion auf sich selbst, zur Unterscheidung seiner von sich selbst oder zum Selbstbewusstsein gelangt; so hielt nun seine Gottesanschauung gleichen Schritt mit der stufenmässig fortschreitenden Entwicklung seines Selbstbewusstseins. Wie seine Anschauung überhaupt sich erweiterte, bereicherte und intensiv erstarkte, so entsprach ihr auch die Anschauung und Vorstellung vom Göttlichen.

Wie auf der untersten Bildungsstufe des Naturmenschen das Selbstbewusstsein, der Natur in ihrer Vielheit und Einzelheit gegenüber, sich selbst auch nur als einzelnes Dasein, als einfach seiendes Object fasste, ohne zu näherer unterscheidender Bestimmtheit seines eignen Wesens gelangt zu sein, so konnte das Gott ahnende Bewusstsein auf das geahnte Göttliche auch nur ebendasselbe Gepräge übertragen, es schaute ihn also in seinem Wesen gleichfalls als ruhendes Sein in einem diesseitigen Einzelobjecte an; nicht dieses selbst, in seiner bestimmten sinnlichen Gestalt und Eigenschaft, wurde als das göttliche Wesen verehrt, sondern das in demselben ruhende und angeschaute Wesen und Sein ward darin als das Göttliche geahnt. Dies war der idolische Gott auf der unter-

sten Stufe religiöser Entwicklung. Bei höherer Entwicklung des religiösen Bewusstseins wurde das göttliche Wesen schon in höherer Weise, als ein beharrlich und stetig sich bewegendes Sein, und zwar zugleich als ein, der unmittelbaren sinnlichen Wirklichkeit enthobenes, fernes Wesen in den Gestirnen angeschaut, und ein bestimmter Einfluss dieser Sternwesen oder Sterngeister auf das diesseitige Leben geahnt. Dies war die Gottesanschauung der vorderasiatischen oder sabäischen Völker. In dem religiösen Bewusstsein der Chinesen war die idolische Gottesanschauung schon zu einer gewissen verständigen Klarheit und Geschlossenheit gediehen, sofern sich das religiöse Bewusstsein in dem gesetzmässigen Erden- und Menschenleben das gegenwärtige Wirken göttlicher Kräfte vorstellt, die der ordnende Verstand zu einer abstrakten, vorgestellten Einheit zusammenfasst und als Himmel oder Tian bezeichnet; in diesem regelrecht und gesetzmässig sich bewegenden Verlauf der allgemeinen Weltgesetze wurde das Göttliche geahnt, und Himmel und Erde waren gleichsam die grossen Fetische der chinesischen Religion.

Eine höhere Stufe der Gottesanschauung hatte das religiöse Bewusstsein erstiegen, sowie es das Wesen des Göttlichen als lebendige Entwicklung und organische Bewegung auffasste, und zunächst, in der indischen Religion, das die ganze Schöpfung durchwaltende Leben, den sie beseelenden Lebensgeist als das göttliche Wesen ahnte, aber hier noch wie ein stilles Pflanzenleben, als ruhige in sich seiende Selbstbewegung und kampflose Entfaltung fasste. Weiter hinauf, in der persischen Religion, wurde das Göttliche als der in der ganzen Schöpfung und im Menschenleben waltende Kampf des Lichts mit der Finsterniss, oder des Guten und Wohlthätigen mit dem Schädlichen und Bösen, des Reinen mit dem Unreinen, als das im Kampfe sich bewegende und darin sich bethätigende Leben geahnt, dessen Symbol das Licht war. Das Unterscheidende der ägyptischen Religion bildete die Anschauung des göttlichen Wesens als individuelles Sein und Leben, oder als thierisches Leben, wesshalb hier die zum

Menschenantlitz aufstrebende Thiergestalt als Symbol des Göttlichen galt. Auch in dieser zweiten Stufe der symbolischen Religion wurde nicht die Natur selbst, die Pflanze, das Licht, das Thier als Gott angebetet, sondern nur in diesen Gestalten des Naturlebens wurde er geahnt, und wie auf der ersten Stufe Idolik, Geisterbann und Zauberwesen die Wissenschaft des Göttlichen ausmachte, so ist sie hier Symbolik gewesen.

Auf der höchsten Stufe der vorchristlichen Religion und Gottesanschauung standen diejenigen Religionen, in welchen die Anschauung seines Wesens im Naturleben, seine Offenbarung als Naturgeist verlassen und Gott im Menschen geahnt und in der Gestalt des Menschen vorgestellt wurde. In der jüdischen Religion zunächst, wie sich der Mensch in seiner freien Geistigkeit erfasste und als Herrn über die Natur empfand, wurde auch Gott als der freie Herrscher über Natur und Menschen gedacht, und in lichter Majestät über Himmel und Erde in einsamem Jenseits thronend, als unbestimmte, geisterhafte Persönlichkeit vorgestellt, die Natur aber zum Schemel seiner Füsse, zum todten Werkzeug seiner Macht, der Mensch zu seinem willenlosen Knecht erniedrigt. Weiterhin ward die verschwimmende Lichtgestalt Jehovah's, die kein Bild Gottes gestatten wollte, ob sie gleich selbst eine vorgestellte, menschenähnliche Gestalt war, in der hellenischen Religion zur schönen Individualität erhoben, und in schöner Leiblichkeit, im Ideal des Menschen der Gott geahnt und gegenwärtig gedacht; und wie die Individualität eine mannichfaltige ist, so war auch der Kreis der olympischen Götter ein reicher Kranz, die schöne Vollendung des mythologischen Gottes. Die Wissenschaft des Göttlichen und der Religion ist auf dieser Stufe Mythologie, wie dies die Theophanieen Jehovah's, die Sendung seiner Engelschaaren, die Erzählung seiner Thaten und Wunderwerke, oder in der griechischen Religion die Götterlehre Homers und Hesiods, die Darstellung der Götter durch die bildende Kunst u. s. w. bezeugen. Ebendieselbe mythologische Gottesanschauung, in welcher der

Dualismus zwischen Gott und Welt nur verdeckt war, blieb auch im alexandrinisch-römischen Zeitalter bei denjenigen herrschend, welche zwar durch fortgeschrittene Bildung auf die Einheit Gottes hingeführt wurden, diese aber durch Unterordnung der vielen Götter unter Einen höchsten Gott erreichen zu können meinten, wie z. B. im Mithras- und im Serapisdienst.

§. 5.

Der Gottesbegriff der griechischen Philosophie.

War in den alten Religionen die unmittelbare Anschauung Gottes in der Form mythologischer Vorstellungen enthalten, so ging die erwachte Reflexion in der Philosophie der Griechen auf den Ursprung und das Princip der Dinge zurück, ohne übrigens dabei die Grundlage und den Standpunkt des griechischen Geistes selbst zu überschreiten. Auch die griechische Philosophie blieb in dem mythologischen Dualismus zwischen Gott und Welt stecken, wie dies insbesondere bei den beiden grössten Denkern des Alterthums, Plato und Aristoteles, hervortritt.

Nach Plato ist Gott, als die Eine und höchste Idee des Guten, das vollkommenste, voraussetzungslose und sich selbst genügende Wesen, welches die realen Urgedanken, geistigen Einheiten oder geistigen Substanzen, die Ur- und Musterbilder der Dinge, die Ideen, als Bestimmungen und Seiten seines Wesens in sich enthält. Die allgemeine Grundlage oder das Princip der Welt oder der Stoff der Dinge ist ihm die Materie, die als mit jener absoluten Idee gleich ewig, und nicht in derselben enthalten, sondern ausser ihr, als ihr Gegentheil, ihre Schranke, vorgestellt wird. Die absolute Idee bedarf jedoch, um die in ihr enthaltenen Ideen und Bestimmungen zu verwirklichen, die Materie, mittelst welcher und in welcher die allgemeinen Ideen dargestellt, realisirt werden sollen. Niemals wird aber, nach platonischer Vorstellung, die Idealwelt in der sinnlichen vollkommen dargestellt; niemals tritt also das Göttliche auf wahrhafte und vollkommene Weise in's

Dasein, in die Erscheinung, ist nie wahrhaft offenbar und gegenwärtig in der Welt.

Der Dualismus der platonischen Speculation, die sich noch aus mythischen und transscendenten Vorstellungen herauszuringen strebt, besteht also einerseits darin, dass er Materie und Geist, Welt und Gott, Endliches und Absolutes einander schroff und absolut entgegenstellt, und ausser der Idee, als dem allein wahrhaft Seienden und Vollkommnen, auch noch das Unvollkommene, nicht wahrhaft Seiende, und nach Einigung mit der Idee nur Strebende annimmt, anstatt dass er die Idee oder das Göttliche in der Welt wahrhaft offenbar, d. i. gegenwärtig, und die Welt nur durch das Göttliche und in demselben bestehend gefasst hätte. Neben der Dualität zweier an sich verschiedener Principien ist also auch im Resultat und Ziel der wirklichen Welt ein Dualismus, indem das Göttliche, die Idealwelt der Erscheinungswelt immer absolut transscendent und jenseits bleibt, in ihrem unbewegten Fürsichsein verharrt, in das bewegte Leben des Daseins selbst nicht eingeht, und mithin die Kluft zwischen Gott und Welt nie ganz ausgefüllt, ihre Einheit nie ganz erreicht wird.

Diesen Dualismus, der das Mangelhafte der platonischen Speculation ausmacht, wollte Aristoteles vermeiden, und aus dem ursprünglichen platonischen Grundgedanken, dass die Idee oder der Geist als das allein wahrhaft Seiende, und ihm gegenüber die Materie als das für sich Unselbstständige gefasst wurde, die platonische Lehre umbilden. Dies glaubte er dadurch zu erreichen, dass er die Materie als die Möglichkeit oder Form des Geistes, diesen aber als das wahrhafte Sein und die absolute Wirklichkeit der Materie bestimmte. Aber das Wesen Gottes selbst erscheint bei Aristoteles doch als reine Thätigkeit und ewige Wirksamkeit, als reine Form ohne Materie, als schlechthin unbewegt und als in die Gegensätze und Veränderungen des Endlichen selbst nicht eingehend; mithin auch wieder als ausserweltlich und nur den Anstoss und die Form gebend, und als der Welt und deren Grundlage, der Materie, wiederum rein entgegengesetzt. Der Dua-

lismus der Principien ist darum auch bei Aristoteles nicht aufgehoben, sondern nur anders gefasst, wie bei Plato. Beide stehen auf dem Standpunkt der schroffsten und abstraktesten Entgegensetzung von Geist und Natur, Gott und Welt, Absolutem und Endlichem, einer Spannung jedoch, in welcher schon der positive Keim zur wahrhaft höheren Einheit, zur Offenbarung des wahrhaften Wesens Gottes enthalten ist, die dann eintreten musste, sowie nur das Princip für das Dasein der Welt in Gott selber, als eins mit und in ihm gefasst und die Welt als das Dasein Gottes begriffen wurde. Dies ist aber erst die Consequenz des christlichen Princips.

§. 6.

Die jüdisch-alexandrinische Gottesidee.

War in der mythologischen Gottesanschauung der Dualismus zwischen Gott und Welt nur oberflächlich verdeckt, und trat in der Gottesanschauung des nachexilischen Judenthums recht nachdrücklich hervor, und war ferner dieser Dualismus auch in der platonischen und aristotelischen Philosophie in seiner ganzen principiellen Schroffheit zum Vorschein gekommen; so geschah in der jüdisch-alexandrinischen Philosophie ein näherer Schritt zur wahrhaften Gottesanschauung hin. Denn wenn gleich dieser Verschmelzungsversuch platonischer und mythologisch-orientalischer Gottesanschauung noch in demselben principiellen Dualismus zwischen Gott und Welt stehen blieb, so enthielt doch die Logoslehre auch wieder den positiven Keim der wahrhaften Offenbarung und Einheit Gottes in der Welt, und stellt im religiös-philosophischen Entwicklungsgang der vorchristlichen Welt die letzte Vorstufe des Werdens der wahrhaften Gottesanschauung dar.

Der Keim der Logoslehre war, von den platonischen Bestimmungen über das Verhältniss der Ideen zur absoluten Idee abgesehen, in den dem alexandrinischen Zeitalter angehörigen apokryphischen Büchern des A. T., im Sirach und im Buch der Weisheit, enthalten. Dieselben geben deutliches

Zeugniss, wie unter dem Einfluss orientalischer Anschauungen der in der Welt waltende göttliche Ruach oder die göttliche Weisheit allmählich zu einer Personification der göttlichen Intelligenz und nach und nach zu einer concreten, selbstständigen, metaphysischen Person, zu einer Art von göttlichem Engel oder mythologischem Mittelwesen werden konnte. Die Weisheit ist bei Gott, der sie lieb hat und in dessen Geheimnisse sie eingeweiht ist; sie ist die allschaffende Künstlerin der Welt und des Menschen, und es wird im Zusammenhang dieser Anschauung deutlich zwischen dem göttlichen Wesen, wie es nach aussen in der Welt wirksam und aus sich hervorgetreten ist, und demselben, wie es in seinem rein überweltlichen Fürsichsein verharrt, unterschieden.

In weiterer Ausbildung jener Personification der göttlichen Weisheit zur concreten göttlichen Persönlichkeit entwickelte sich unter den mit platonischer Bildung vertraut gewordenen alexandrinischen Juden die Logoslehre, welche in der Philosophie des zur Zeit Christi in Alexandrien lebenden Juden Philo ihren letzten bestimmten Ausdruck gefunden hat. Gott selbst, in seinem absoluten, fürsichseienden Wesen, galt nach der philonischen Anschauung als schlechthin unbegreiflich und von jeder Berührung mit der Welt entfernt bleibend, als ewig in sich verborgenes Mysterium; nur dass er ist, nicht was er ist, kann durch unmittelbare geistige Anschauung begriffen werden. Zwischen diesem absolut jenseitigen und unbegreiflichen Gott und der Welt und Menschheit wird nun ein persönliches Mittelwesen vorgestellt, das aus Gott hervorgegangen sei, und die Welt aus der an sich ungöttlichen Materie geschaffen habe und sie ordne und lenke. Dieses Wesen wird Erstgeborner Gottes, Gottes Eben- und Abbild, himmlischer Urmensch, zweiter Gott, Engel oder Erzengel, insbesondere aber Logos genannt. In ihm ist dann weiter die Fülle aller einzelnen göttlichen Kräfte enthalten, als der Inbegriff der Ideen, welche in die Materie, gleichwie in den Zustand der Verbannung, eingehen und in derselben abgebildet und dargestellt werden sollen, so dass sich die Welt zum sichtbaren

Nachbilde der im Logos vorbildlich enthaltenen Ideenwelt verkläre. Diese im Logos zusammengefassten Mittelkräfte selbst sind nun freilich bei Philo, im Geiste der orientalisch-jüdischen Symbolik, wieder personificirt, und in Anschliessung an das A. T. populärer Weise Engel oder Boten Gottes genannt.

Das Falsche an dieser alexandrinischen Gottesanschauung liegt einerseits in dem nicht aufgehobenen Dualismus zwischen Gott und Welt, wornach Gott in reinem Fürsichsein, in der abstrakten Einsamkeit seines ausser- und überweltlichen Jenseits verharrt, nicht aber zugleich in der Welt und Menschheit selbst ewig gegenwärtig und offenbar ist, sondern mit der Welt nur erst durch den von ihm ausgehenden Logos in Verbindung tritt; und andrerseits darin, dass dieser Logos als ein mythologisches Mittelwesen zwischen Gott und Welt gefasst wurde, während er in Wahrheit mit der Welt und Menschheit zu identificiren und als die aus Gott sich erhebende Welt und Menschheit in ihrer Einheit mit Gott zu fassen war. Nichtsdestoweniger liegt in dieser philonischen Gottesanschauung die Annäherung an die wahrhafte, absolute Gottesanschauung, nach welcher Gott aus dieser absoluten Jenseitigkeit und diesem abstrakten Fürsichsein ganz herausgetreten, und im Diesseits, in der Welt und Menschheit wirklich und allein gegenwärtig und offenbar ist, ohne seine reine Einfachheit und Freiheit, sein ewiges Insichsein und Sichselbstgleichsein irgend einzubüssen.

II. Die Anschauung der menschlichen Persönlichkeit in den vorchristlichen Religionen.

§. 7.

Uebergang.

Obgleich nun aber die vorchristliche Gottesanschauung in dem Gegensatz zwischen Gott und Welt, Jenseits und Diesseits stehen geblieben und zum wahrhaften Offenbarungsbegriff, als zur wahrhaften Einheit Gottes in der Welt und der

Welt in Gott noch nicht gelangt war; so konnte es doch nicht fehlen, dass das unmittelbar und unbewusst in Gott ruhende religiöse Bewusstsein, im lebendigen Drange, sich auch mit freier Thätigkeit seines Wissens und Willens in Gott zu finden, Gott und Menschheit in irgend einer näheren Verbindung, in wesenhaftem Zusammenhang fühlte, und dieses Verhältniss sich zugleich in mythischer Weise vorstellte. Die Ahnung und Empfindung der unmittelbaren Einheit der Menschheit und Gottes ist im unmittelbaren Bewusstsein des Menschen oder in der Urreligion allzufest begründet, und gerade darauf die Religion, als auf ihre ewige Grundlage, recht eigentlich gebaut, so dass das menschliche Bewusstsein, auch wann es aus jener ersten unmittelbaren Einheit heraus und in die Entzweiung eingetreten war, unmöglich die Erinnerungsklänge seines ursprünglichen Zustandes gänzlich vergessen und in der Schroffheit der Entzweiung verharren konnte. Die Religionen wären nicht Religion, wenn nicht die Anschauung jener Einheit mit Gott auch in den religiösen Vorstellungen, zumal der höher entwickelten Völker hervorgetreten wäre. Dies zeigt sich denn auch in den Mythen von der Erhebung der menschlichen Persönlichkeit zu Gott oder vom Gottwerden des Menschen, und vom Herabsteigen Gottes und seiner Entäusserung zur Menschheit oder vom Menschwerden Gottes, worin das religiöse Bewusstsein sich der Anschauung der wahrhaften, von Gott getragenen und gehaltenen Persönlichkeit des Menschen unbewusst näherte, so dass die Deification des Menschen und die Menschwerdung Gottes als die Präexistenz Christi in der vorchristlichen Welt, als Voraussetzungen und Typen der in Christo vollendeten Persönlichkeit erscheinen. Da nun aber die Sagen und Mythen selbst über die reale Gestalt des wirklichen Lebens nicht wesentlich hinausgehen, ihr Charakter und Typus der wirklichen Persönlichkeit entnommen ist, so ist ausserdem auch die continuirliche Entwicklung des persönlichen Bewusstseins in der vorchristlichen Menschheit, der stufenmässig aus sich selbst in und durch und zu Gott sich entwickelnde Geist der gottge-

bornen Menschheit oder die gegenwärtige Gestalt der menschlichen Persönlichkeit in den vorchristlichen Religionen zu betrachten, worin sich nichts Anderes, als das wirkliche, lebendige Werden der im Anzug begriffenen Persönlichkeit Christi, die eben aus dem Geist der vorchristlichen Menschheit geboren wurde, darstellt. Die in Gott sich entwickelnde Menschheit ist allein der Boden für die Verwirklichung des persönlichen Selbstbewusstseins. Hiernach steht a) das Gottwerden des Menschen, b) die Menschwerdung Gottes und c) das Werden der menschlichen Persönlichkeit in den vorchristlichen Religionen zu betrachten.

§. 8.

Der Gott werdende Mensch.

Sobald das religiöse Bewusstsein zu der Kraft und Intensivität gediehen war, um das Göttliche in der Vorstellung wenigstens zu personificiren und den Menschen als selbstständiges, persönliches Wesen zu fassen, mit Einem Worte, sobald für das Bewusstsein der Mensch in den Mittelpunkt des Lebens getreten war, musste auch die Anschauung des Heroenthums, als der göttlich-verklärten menschlichen Persönlichkeit, aufgehen. Darum haben sich die schwachen und unbestimmten Anklänge an eine Heroenwelt, die sich in der sabäischen Religion finden, schon in der chinesischen Reichsreligion und in den Religionen des Naturlebens zu grösserer Bestimmtheit gestaltet, bis endlich in der höheren Religionsstufe der geistigen Individualität die Heroenpersönlichkeit eine hohe religiöse Bedeutung gewonnen hat, weil in derselben das göttliche Wesen dem Menschen näher gerückt und die Menschheit verklärt, zur göttlichen Persönlichkeit gesteigert und erhoben erscheint. Der Heros steht zwischen Gott und Menschen in der Mitte, ist Halbgott, und zwar entweder durch unmittelbar leibliche Abstammung von Göttern und Göttinnen, durch welche die Nachkommen des Helden, die ältesten Königsgeschlechter, ebenfalls an die Götter ange-

knüpft werden, oder er wird durch seine eigne Kraft und ruhmwürdige That tüchtig und unsterblich, göttlicher Ehre theilhaftig. Darum sagt Lucian: ἥρως ἐστὶ ὁ μήτε ἄνθρωπος ἐστὶν, μήτε θεὸς, καὶ συναμφότερος ἐστί, und Hesiod: ἀνδρῶν ἡρώων θεῖον γένος, οἳ καλέονται ἡμίθεοι. Der Heros erscheint als das Ideal der Menschheit, welches von dem religiösen Bewusstsein in die Vorzeit gesetzt und in mythischer Weise unmittelbar an Gott angeküpft wird, und woran sich noch die andere Seite der Anschauung anschliesst, dass die Menschheit auch wieder zu Gott zurückkehre, woher sie ausgegangen sei, oder dass sie unsterblich sei.

Wenn der Inder durch seine Büssungen und Meditation, also durch eigne Arbeit, dahin gelangt zu sagen: „Ich bin Brahm“, und wenn der Brahmine, als unmittelbar von Brahma stammend, schon von Geburt sich im Zustande dieses Brahmseins befindet und von den Uebrigen als Brahma, als die volle Gegenwart des Urgöttlichen im Menschen, verehrt wird, so ist in dieser indischen Vorstellung nichts Anderes, als die Erhebung des menschlichen Bewusstseins und Seins zu Gott, also eine wirkliche Deification enthalten. Ebenso ist in der parsischen Mythe der mythisch-patriarchalische Held Feridun eine von jenen Heroengestalten, die als Vermittler zwischen Gott und Menschen in die Vorzeit gesetzt werden. Priester, Könige und Gesetzgeber werden allenthalben als mit Gott oder den Göttern in einer besonders nahen Verbindung stehend vorgestellt; in Aegypten werden die Priester und Könige öfters als Gott selbst angeschaut und verehrt, und das Priesterthum mit seiner Weisheit gilt überhaupt als die unmittelbare Gegenwart des Hermes oder Thot. Nur im Judenthum ist die Kluft zwischen Gott und Menschheit mit einer solchen Schroffheit auseinander gehalten, dass von einer Erhebung des Menschen zu Gott, einem Gottwerden des Menschen nicht eigentlich die Rede sein konnte, da ohnehin im jüdischen Bewusstsein Welt und Menschheit nur als zur Ehre Gottes geschaffen angesehen wurde. Dagegen hat die hellenische Religion die Anschauung des Heroenthums zu schöner

und in sich geschlossener Vollendung erhoben, und in der mythischen Gestalt des Herakles zu einem herrlichen Brennpunkte vereinigt. Der durch eigne That und durch Leiden der Endlichkeit von den Schlacken des Irdischen geläuterte Mensch wird in den Olymp erhoben, und weilt im heitern Genusse ewiger Jugend unter den seligen Göttern, gleichwie in Walhalla, dem Himmel der Helden, die nordischen Einheriar. Darum ist auch Herakles' Persönlichkeit vorzugsweise als ein treffendes Vorbild der Persönlichkeit Christi angesehen worden, aber auch nur als ein Vorbild, einerseits, weil die göttlich verklärte, selige Persönlichkeit des Herakles immer nur eine mythologische Vorstellung ist, und dann auch, weil dieser Heros in der griechischen Anschauung erst nach dem Tode, nicht schon im wirklichen, diesseitigen, Leben zu dieser Vergöttlichung erhoben ist.

§. 9.

Der menschwerdende Gott.

Ebenso, wie die Erhebung der Menschheit zu Gott, war auch die Vorstellung von der Menschwerdung Gottes in den mythologischen Religionen enthalten, und die wahrhafte Offenbarung Gottes im Menschen, die Persönlichkeit Christi oder die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit war von Anfang an in der Geschichte der Menschheit im Anzuge begriffen, ihre Wahrheit war in den mythischen Anschauungen auf den früheren Stufen der religiösen Entwicklung vorgebildet. Die Inkarnationen Wischnu's in den Helden Rama und Krischnas, der persische Siegesheld Sosiosch, der als Erlöser von der Herrschaft des Bösen am Ende der Zeiten erwartet wurde, der ägyptische Osiris, der sich selbst seiner göttlichen Herrlichkeit entäusserte und Mensch ward, die Leiden der Menschheit mit erduldete und als ein beglückender König der Aegypter erschien, — alle diese mythologischen Gestalten sind ebenso viele Typen und unvollkommene Anschauungen des menschwerdenden Gottes. Von einem Gotte gezeugt und von einem menschlichen Weibe geboren, waren auch die

griechischen Heroen; das religiöse Bewusstsein ahnte die Wahrheit der Menschwerdung Gottes, nur fasste es dieselbe noch als vereinzelte, isolirte Thatsache, als einen besonderen Vorzug höherer Individuen, der Heroen. So wurde insbesondere der aus kadmeischem Königsgeschlechte entsprossene Sohn des Zeus, Dionysos, als menschgewordener Gott mit göttlichen Ehren in Cultus und Festfeier von den Hellenen verherrlicht. Dass die Götter in menschlicher Gestalt auf Erden erscheinen, und die Gestalt dieses oder jenes bestimmten Menschen annehmen konnten, war der mythisch-plastischen Anschauung der Griechen eine sehr geläufige Vorstellung; im Epos treten Götter leiblich auf und mischen sich selbst in den Kampf, und Minerva erscheint ihrem Schützling in Mentor's Gestalt. Ja selbst der jüdischen Vorstellungsweise waren Theophanieen nicht fremd. Kannte auch das Judenthum keine wirkliche Erhebung des Menschen zu Gott, so ward doch eine Herablassung zum Menschlichen, ein Erscheinen in menschlicher Gestalt als ihres Jehovah nicht unwürdig erachtet; wenigstens einzelnen, besonders hohen Individuen, den Patriarchen, Gesetzgebern, Propheten erschien derselbe. Der Engel des Herrn, der Malach-Jehovah, dessen 1 Mos. 31, 11 u. 13. 2 Mos. 3, 2 ff. Richter 6, 11 ff. 13, 20 ff. erwähnt wird, ist die Sendung und Erscheinung Gottes selber, die Manifestation der göttlichen Persönlichkeit, und wird desshalb geradezu in jenen Stellen mit dem erscheinenden Gotte identificirt. Insbesondere gehört aber noch hierher die jüdische Messiasidee, wie dieselbe im späteren Judenthum aus einem menschlichen, wenn gleich unbestimmt und collectivisch gefassten Individuum in's Uebernatürliche umgebildet worden war, und in dieser Gestalt zur Zeit Christi im jüdischen Volksbewusstsein tiefe Wurzeln gefasst hatte. Von einem grossen Theil der damaligen Juden wurde nämlich der Messias, nach dem Vorgang des Buches Daniel (Matth. 24, 15. 30 f.), als ein übernatürliches Wesen vorgestellt, das aus dem Jenseits in's Diesseits gesandt, in den Wolken des

Himmels und im Glanze der Herrlichkeit Jehovah's erscheinen, seine Engel senden und sein Reich stiften werde.

§. 10.

Die vorchristliche Anschauung der menschlichen Persönlichkeit.

So wenig, als das Wesen Gottes, war in der vorchristlichen Anschauung auch das Wesen der menschlichen Persönlichkeit in ihrer Wahrheit erkannt. Das Werden und die Ausbildung der Idee der individuellen Persönlichkeit hielt mit der Entwicklung des Geistes der Menschheit überhaupt gleichen Schritt und durchlief, nachdem die Menschheit aus der unmündigen Kindlichkeit in der Urreligion herausgetreten war, folgende Hauptstufen bis zu ihrer absoluten Vollendung im Gottmenschen.

Zur Entzweiung erwacht ist das menschliche Selbst vorerst noch mit der Natürlichkeit ganz behaftet und nur als Einzelwesen sich bewusst, so jedoch, dass beim einfachen Naturmenschen oder Fetischdiener das Selbst in roher Begehrlichkeit ganz versunken, der Natur durchaus verfallen ist, beim Sabäer dagegen schon eine gewisse freie Selbstständigkeit behauptet, indem sich derselbe in seiner Natürlichkeit mit behaglicher Heiterkeit bewegt, und namentlich in geschlechtlichem Verhältnisse sich als Mann dem Weibe gegenüber fühlt, das Bewusstsein des Bösen freilich immer noch äusserlich hat, und dasselbe in der natürlichen Form des Einflusses wohlthätiger oder schädlicher Naturkräfte empfindet. Beim Chinesen, für dessen religiös-sittliche Anschauung der Mensch in die Mitte der Weltanschauung getreten ist, tritt schon der Uebergang hervor zum Bewusstsein des Individuums als solchen Einzelwesens, das sich in einer Gesammtheit fühlt, und zwar hier zunächst in der Familie sein Dasein hat; die natürliche Sittlichkeit des Familiengeistes macht hier den Halt der Persönlichkeit aus.

Weiter tritt nun im indischen Leben das mit der Familie in natürlicher Weise zusammengeschlossene Individuum aus

dieser ersten Einheit und Gesammtheit wieder heraus, um in der Besonderheit der bürgerlichen Stände eine höhere Freiheit und Selbstständigkeit zu erringen, die jedoch hier nur negativer Art ist, indem die Einzelindividualität im Kastenwesen unberechtigt untergeht, und auch überhaupt, nach der indischen Vorstellung, in das allgemeine Naturleben sich auflösen, aller Besonderheit des Fürsichseins sich begeben soll. Das erwachte Freiheitsgefühl ist hier noch ein negatives, auf die Ertödtung des Ich gerichtetes; das Positive, was da bleibt, ist nur das leere Brahmgleichsein, während dagegen in höherer Ausbildung der Persönlichkeit, beim Parsen, als bestimmter, positiver Kern der Individualität der von aller Unangemessenheit und vom anklebenden Bösen gereinigte Ferver des Individuums bleibt. Im ägyptischen Volksgeist erscheint die in die Schranke der Kaste eingeschlossene Individualität doch auch zugleich in das Bewusstsein der höheren Gesammtheit des Geschlechts und Stammes erhoben, als einer Gesammtheit, die auf dem heimathlichen Boden ihre natürliche Schranke hat, und von den eigenthümlichen natürlichen und physikalischen Verhältnissen des Landes fortwährend getragen wird.

So macht der alles Fremde ausschliessende ägyptische Volksgeist den Uebergang zur folgenden Stufe aus, auf welcher die Persönlichkeit in einer geistigen Gemeinschaft, dem Staate, ihre höhere Einheit, ihren Halt und Mittelpunkt findet, im wohlgeordneten und durch das Gesetz organisch gegliederten Volksleben sich als nationales Individuum findet. Dies ist die Stufe, welche die Ausbildung der Persönlichkeit bei Juden und Griechen erreicht hat, so zwar, dass die knechtische Individualität im Volke Israel, Jehovah und seinem Gesetze gegenüber, keine höhere Berechtigung als die endliche Creatur überhaupt besass, und dass auch die schöne Vollendung im Volksleben der Hellenen dem Bewusstsein der unendlichen, wahrhaft freien Persönlichkeit doch um desswillen noch ferne stand, weil der Grieche das in der Götterwelt angeschaute Ideal der menschlichen Persönlichkeit immer nur als verklärte sinnliche Gestalt und noch endlich beschränkte Persönlichkeit zu fassen ver-

mochte. Weder bei den Juden, noch bei den Griechen kam die Berechtigung des Subjects, gegenüber der Einheit und Allgemeinheit des politischen Gemeinwesens, zu Tage; die Anschauung der wahrhaften und vollendeten, freien und unendlichen Persönlichkeit war noch nicht aufgegangen, die Macht des göttlichen Wissens und Wollens und der göttlichen Liebe im Menschen, als die Macht des ewigen Lebens in Gott, war erst auf dem Wege, offenbar zu werden; das Volk, die bestimmte Nationalität war die Schranke, über welche der Mensch nicht hinauskam, um einerseits zum Bewusstsein der Menschheit fortzuschreiten, und andrerseits durch die Negation des natürlichen Menschen und der sinnlichen Persönlichkeit die Entzweiung im Innern wahrhaft aufzuheben, die Versöhnung als innere That zu Stande zu bringen und die Vollendung des geistigen Menschen herauszugebären. Eine Folge dieses Mangels an freier Subjectivität war der Unterschied zwischen Freien und Sklaven, die Verkennung der Würde des weiblichen Geschlechtes, das nur um des Geschlechtes willen und als Hausfrau galt, und die schroffe Eifersucht und engherzige Entgegensetzung der Völker, die innerhalb jener Schranke des blosen einseitigen Nationalbewusstseins Statt fand. Nicht blos den Juden, in ihrer zähen Partikularität, standen die übrigen Völker fern; auch den gebildeten Griechen galten alle Nichtgriechen für Barbaren. Und wo die nationale Eifersucht aufhörte, bei den Römern, wusste sich das nationale Bewusstsein nur negativer Weise durch Unterjochung und Unterdrückung der fremden Nationen zu einer Art allgemeinen Bewusstseins, zur Erfassung einer Völkereinheit zu erheben, womit freilich formeller Weise der Uebergang zum wahrhaften Bewusstsein der Menschheit, die äussere Vermittlung zur menschheitlichen Religion gegeben war.

Nach diesen geschichtlichen Voraussetzungen und vorchristlichen Weissagungen auf die künftige Vollendung der menschheitlichen Persönlichkeit war für die fortschreitende Entwicklung der Menschheit nun noch der eine Schritt zu thun, dass sich der Mensch als persönliches Wesen, als

wahrhaften und wirklichen Menschen- und Gottessohn erfasste und die Fülle der Gottheit in der Menschheit gegenwärtig wusste. Dies geschah in Christo, welcher die erste Epiphanie der ewigen, vollendeten Persönlichkeit des Geistes ist.

III. Die Erfüllung der Zeiten,

oder

der dem unmittelbaren Auftreten des Christenthums vorhergehende Weltzustand.

§. 11.

Uebergang.

Das Wesen Gottes sowohl, als auch das Wesen der menschlichen Persönlichkeit waren in der alten Welt noch nicht in ihrer Wahrheit erkannt; die Anschauung des Verhältnisses der Menschheit zu Gott oder das religiöse Bewusstsein und die Anschauung des persönlichen Geistes oder das Selbstbewusstsein der vorchristlichen Menschheit standen noch auf denjenigen Stufen ihres Werdens, wo die Vollendung und Versöhnung, die wahrhafte Einheit des Bewusstseins mit sich selbst noch nicht erreicht war, und die Elemente dieser Vollendung erst noch ausser und neben einander lagen, noch nicht zur in sich geschlossenen Totalität heraufgebildet, der persönliche Geist noch nicht zur Absolutheit des Selbstbewusstseins erstarkt war. Zugleich aber war diese Vollendung von Anfang an im Anzuge, und das Resultat in jeder vorausgehenden Stufe des Werdens vorgebildet, so dass die besonderen Bestimmtheiten der religiösen Volksgeister als ebenso viele Versuche des nach seiner Absolutheit aufstrebenden und nach der wahrhaften Offenbarung der Wahrheit ringenden Weltgeistes zu betrachten sind; wie denn auch eben diesen Gedanken schon Paulus in populärer Weise mit den bekannten Worten ausgesprochen hat (Apostelgesch. 17, 26—28): „Gott hat gemacht und zuvorversehen, dass der Menschen

Geschlechter den Herrn suchen sollten, ob sie ihn wohl fühlen und finden möchten, obschon er nicht ferne ist von einem jeglichen unter uns, denn in ihm leben und weben und sind wir.“ Wird nun von der jeweiligen Entwicklungsstufe des Menschengeistes auch der objective Zustand des Lebens der Völker bedingt, so dass von der Ausbildung der Persönlichkeit das ganze Behaben und Verhalten der Völkerindividuen abhängt, so ist das äussere Sein und staatliche Leben der vorchristlichen Menschheit, ihre Cultur, der objective Ausdruck ihrer geistigen Bestimmtheit und religiösen Individualität, und es stellt der objective Zustand des gesammten Geisteslebens der Menschheit in der dem Aufgang des neuen, christlichen Princips unmittelbar vorhergehenden Weltperiode ein Gesammtbild dar, welches alle jene besonderen Elemente als verschiedene Strahlen zu Einem Punkte zusammengefasst enthält. Das Ende der vorchristlichen Welt, wie es das letzte Resultat der bis dahin gediehenen Entwicklung des Weltgeistes ist, trägt zugleich auch die Keime und Bedingungen für das Aufgehen des neuen Lebensprincips in sich. Aus diesem Gesichtspunkte kommen hier insbesondere drei Momente in Betracht:

a) das negative Ende der alten Welt, als das Resultat des Auflösungsprozesses der alten Volksreligionen;

b) das positive Ende der alten Welt oder die Einheit derjenigen geistigen Elemente, durch welche der Aufgang des christlichen Princips vermittelt wurde, und endlich

c) derjenige volksthümliche Boden, auf welchem die christliche Idee ihre welthistorische Geburt feierte, nämlich das Judenthum, als von welchem für die Menschheit das Heil kommen sollte.

Die Zusammenfassung dieser Momente bildet **die Erfüllung der Zeit**, d. h. denjenigen welthistorischen Entwicklungszustand, in welchem die Ausbildung der alten Welt stehen musste, wenn das Princip des Christenthums gestiftet und als das Resultat der alten Bildung zugleich der Anfang einer neuen welthistorischen Lebensgestaltung werden

sollte. Die Zeit, in welcher die geschichtliche Entwicklung der alten Welt als in ihrem Endpunkte zusammenlief, ist also nicht blos in negativer Weise die unruhige Sehnsucht der Menschheit nach einem neuen, wahrhaft befriedigenden Inhalt, sondern auch die positive, keimkräftige Vorbereitung der neuen Zeit selbst, so dass im welthistorischen Wendepunkt der alten und neuen Zeit der ewige Geist in den Schooss der Menschheit, das neue Leben zündend, einschlug, und so der Gottmensch an's Licht geboren wurde, der von Ewigkeit her verordnet, und in jeder Religionsform, als in seinem vorzeitlichen, aber innerweltlichen Sein, als werdende Persönlichkeit des Geistes schon vorhanden war. Die römische Welt einerseits war das welthistorische Schicksal, welches durch Vernichtung der nationalen Besonderheit und Partikularität der Völker dem Weltgeist die Form der Allgemeinheit gab, das Bewusstsein der Völker zum Bewusstsein der Menschheit erweiterte; das jüdische Volk andrerseits war der besondere welthistorische Ausgangspunkt, um diese Erweiterung des Bewusstseins mit dem concreten, nationalen Selbst der Völker zu vermitteln, die für sich ihre besondere Aufgabe gelöst hatten und in ihrem selbstständigen Dasein gebrochen waren. So ging das neue Leben des Geistes abermals im Morgenlande auf, um durch die äussere Vermittlung des Römerreichs nach Westen zu wandern, und im Schoosse des germanischen Lebens zur allseitigsten und reichsten Entfaltung zu gedeihen.

§. 12.

Das negative Ende der alten Welt.

Im Römerreiche waren zur Zeit von Christi Geburt die verschiedenartigsten Völker, deren eigenthümliches staatliches und religiöses Leben mit dem Verlust der äussern Selbstständigkeit und nationalen Unabhängigkeit untergegangen war, in einer todten, starren Einheit äusserlich zusammengefasst; die Religionen waren von ihrem volksthümlichen Mutterboden losgerissen, ihrer Unmittelbarkeit entfremdet und in ein fremdes

Land versetzt, in den grossen Hauptstädten Antiochien, Alexandrien, Rom und anderwärts nur als Treibhauspflanzen künstlich gepflegt; die volksthümliche Blüthe der Religionen war abgestorben und zur Medusa geworden, aus den Culten und Gottesdiensten der Lebensgeist entwichen, und nur noch durch Herkommen und Gewohnheit fristeten sie mit Mühe ein kümmerliches Dasein. Ein sprechendes Abbild des allgemeinen Verfalls der Religion stellte in Rom selbst das Pantheon dar, der Tempel aller Götter, der zu einem Leichenhause ihrer entschwundenen Herrlichkeit geworden war. Die Verehrung aller Götter galt für ein Zeichen ächter Lebensweisheit; die Isis, der Serapis, der Mithras, die syrische Göttin wurden neben einander, ausser den griechischen und römischen Göttern, verehrt, und selbst jüdische Feste und Gebräuche mitgefeiert; die lächerliche Eitelkeit oder krankhafte Modesucht römischer Kaiser und vornehmer Römer wallfahrtete zu allen Orakeln, und liess sich in die ausländischen Mysterien einweihen und dabei die strengsten Büssungen gefallen.

Diese allgemeine Toleranz und wunderliche Mischung der Religion, der verbreitete Hang zu fremden Culten war gerade das sicherste Zeichen, dass dieselben einzeln nicht mehr das Bedürfniss des Geistes befriedigten, der in unsicherm Schwanken jedes Kriteriums für die Wahrheit entbehrte. Der Zweifel an den bisherigen Formen der religiösen Wahrheit erzeugte bei Vielen Spott über die Unangemessenheit der Formen sowohl, wie über jede etwa noch auftauchende Begeisterung für die Wahrheit, und während religiöse Gemüther den Inhalt der religiösen Formen und Göttergeschichten durch allegorische Deutung und Auffassung retten zu können meinten, und in den religiösen Mythen und Sagen nach einem tiefern, geheimnissvollen Sinn forschten, wurde auf der andern Seite unter den höheren Ständen und irdisch Glücklichen Unglaube und Freigeisterei zur Modesache. Neben der weitverbreiteten Frivolität, die in dem Hohnlachen des Pilatus „Was ist Wahrheit?“ ihren sprechendsten Ausdruck gefunden hat, suchte die allgemeine Sehnsucht nach Wahrheit, nach etwas Festem

und Bleibendem in verschiedener Weise Befriedigung. Während sich nämlich die Einen, in ihrer Verzweiflung am Leben oder in gänzlicher Zerrüttung des höheren Lebens, ganz dem unmittelbaren Genuss des sinnlichen Daseins hingaben, in Wohlleben, Ueppigkeit und Sinnenlust stürzten und in dem wilden Dienst orgiastischer Mysterien den Zwiespalt und die Noth des Innern betäuben zu können meinten; glaubten Andere einen festen und sichern Halt oder wenigstens Selbstvergessen in der Philosophie und wissenschaftlich-philosophischer Beschäftigung zu finden, und die damals verbreiteten philosophischen Systeme boten vielen edleren und kräftigeren Geistern eine Zuflucht in dem allgemeinen Unglück der Welt. Aber immerhin kamen doch alle diese Systeme zuletzt nur darauf hinaus, das subjective Bewusstsein zu isoliren, den Geist in sich zurückzudrängen, gegen die äussere Wirklichkeit und die Gegenwart des Lebens gleichgültig zu machen, und in kalter Unerschütterlichkeit und partikularer Selbstgenügsamkeit dem allgemeinen Zustand des Zeitalters zu entfremden. Die Befriedigung, welche die Philosophie in der Römerzeit gab, wo sie für die Religion Ersatz geben zu können sich vermass, war nur unwahre und scheinbare Versöhnung; die klaffende Tiefe der Entzweiung und die Schmerzen des Lebens konnte sie nicht heben und zudem auch nur höher begabte Geister beschäftigen, aber nicht in's Volk dringen.

Einen andern Weg, der innern Trostlosigkeit und Isolirung zu entfliehen, schlugen in ihrem Suchen nach dem Göttlichen abergläubische Gemüther ein, die selbst glaubensleer und ohne Vertrauen auf die Hülfe der Götter, durch Magie, Theurgie und Todtendienst eine Vereinigung mit den höheren, ja selbst mit den unterirdischen Mächten erstrebten und durch sie Hülfe und Trost zu erlangen hofften. Goeten und Theurgen, Zauberer und Geisterbanner, Priester der Dea Syria, der Isis, des Osiris, des Mithras zogen in Italien und Griechenland umher, welche in phantastischer Schwärmerei und ekler Selbsttäuschung befangen sich rühmten, im Besitze hö-

herer Kräfte zu sein, im vertrauten Umgang mit der unsichtbaren Welt zu stehen und durch ihre mysteriösen Formeln und feierlichen Gebräuche, ihre Zauber- und Wahrsagerkünste Wunderwirkungen hervorbringen, die Zukunft erforschen, Krankheiten heilen, Göttererscheinungen bewirken, Geister bannen und abgeschiedene Seelen hervorrufen zu können vorgaben. Nicht blos vom römischen Pöbel, auch von den gebildeten Römern wurden die astrologischen Künste der Chaldäer und Sterndeuter eifrig gesucht. Aber der Aberglaube und die Selbsttäuschung konnten natürlich die trostlose Oede und Unseligkeit nicht entfernen, den zerrissenen Gemüthern den Frieden nicht geben, der allein die gediegene Frucht wahrhaften Glaubens und innerlicher Religiosität sein kann.

Wie es an Wahrheit fehlte und der Friede mangelte, so gebrach es in dieser Zeit auch an Freiheit, sowohl im äussern Dasein, wie im innern Leben. Die heitre Freiheit Griechenlands, die Freiheit des Glückes und frohen Lebensgenusses war hin; unter der geistlosen und mechanischen Herrschermacht der Römer seufzten die Völker, das Leben der Individuen war ein Spielball der Herrscherlaune, jede freie Regung war durch die Wucht des Despotismus, vor welchem Alles gleich war, erstickt; die römischen Imperatoren wurden von knechtischer Schmeichelei als göttliche Wesen gepriesen, Rom war der Sklave seiner Selbstsucht, und der letzte Rest von besonderer Freiheit der Individuen war zur wilden, zügellosen Leidenschaftlichkeit ausgelassen und in maassloser, durch kein sittliches Band eingehaltener Willkür befangen. Namentlich lebten die höheren Kreise der Gesellschaft in völliger Entsittlichung und Haltlosigkeit, der Hang zur Schwelgerei und Ausgelassenheit, zu den unnatürlichsten Lüsten hatte alle Pulse des sittlichen Lebens vergiftet. — Solch ein trauriges Bild der Entzweiung, Erniedrigung und Hoffnungslosigkeit bietet die der Erscheinung des Christenthums voraufgehende, wirre und gährende Epoche der Weltgeschichte.

§. 13.

Das positive Ende der alten Welt.

Obgleich nun aber der allgemeine religiöse Weltzustand dieser Zeit vorwaltend den Charakter des Negativen an sich trägt, so sind doch auch bestimmte affirmative Elemente vorhanden gewesen, durch deren Zusammenlaufen die römische Welt in der Weltgeschichte die positive Vermittlung für den Prozess des Werdens der neuen Religion und für das Auftreten des neuen Princips darstellt. Zum Aufgang des Christenthums war nothwendig, dass auch das Innere, das Herz der Menschheit, gebrochen, gereinigt und bereitet wurde; der Prozess des Subjects, wie es Hegel ausdrückt, die Busse der Welt war nothwendig; der Schmerz grausiger Oede, innerer Leere und gänzlicher Verlassenheit, die Tiefe und Härte der Entzweiung, die Qual und Noth des Geistes musste im innersten Mark der Menschheit empfunden und durchgekämpft werden; sie musste Alles verlieren, ihre Freiheit und ihren Glauben, und nur die unendliche Subjectivität selber, die Persönlichkeit des Bewusstseins musste ihr bleiben: so wurde die Menschheit zur neuen Welt hingeführt. Der Menschengeist hatte sich bisher nur im äusserlichen, in der Familie, im Staat, im Besitz, im Zeitlichen und Endlichen befriedigt, ohne in Gott und in der unendlichen Innerlichkeit des Geistes die Befriedigung zu haben; diese äusserliche Befriedigung wurde der Welt durch die Alles verzehrende Macht der Römerherrschaft entzogen, damit der Geist in der gänzlichen Verzweiflung an allem Aeussern und im gänzlichen Verlust seines bisherigen Selbstes für ein höheres reifte.

Insbesondere haben die Römer, und zwar die römische Welt als solche, welche die übrigen heidnischen Volksgeister in sich aufgenommen und aufgehoben hatte, durch die Form und Verfassung ihres Staates, der als Staat des reinen, abstrakten Willens und des äusseren, formellen Rechts oder der unendlichen Subjectivität, die unendliche Form ist, in bestimmter, affirmativer Weise den Aufgang des Christenthums

vorbereitet, und ihre welthistorische Bedeutung besteht darin, dass ihr ganzes rechtliches und staatliches Leben zur allgemeinen Form, zur formellen Allgemeinheit, zum vollendeten politischen Mechanismus zugespitzt war. Mit energischer Consequenz des Willens bewahrten sie das, was einmal für heilig galt und als religiöser Brauch festgestellt war; auch die Religiosität war ihnen nur allgemeine Form und an den Willen geknüpft, ein vertragsmässiges Beobachten bestimmter Cärimonien. Obgleich diese ohne eigentlich substantiellen Inhalt waren, so lässt sich doch gerade in diesem äusserlich religiösen Verhalten das tiefe Bedürfniss des römischen Geistes nach etwas Festem, die dem römischen Geiste eigenthümliche Form des Suchens nach dem Göttlichen nicht verkennen. War übrigens, bei dieser formellen Consequenz, das römische Volk in Bezug auf die Substanz und den Inhalt doch vollkommen duldsam, und liess alle Religionen, Culte, Götter und Volksgeister sich neben einander gefallen, so repräsentirt es insofern weltgeschichtlich alle heidnische Völker, ausser den Juden, und wurde dadurch der universelle Boden für den Aufgang und die Verbreitung des Christenthums, welches mit dem Anspruche der ausschliesslichen Absolutheit des religiösen Inhalts auftrat.

Weiterhin bildet die schon durch Alexander und seine Stiftung, noch mehr aber durch das Römerreich vermittelte Annäherung der Völker ein wichtiges formelles Element der Vermittlung des alten und neuen Princips. Schon Alexander und seine Nachfolger haben den positiven Anfang gemacht, um die nationale Besonderheit der Völker aufzuheben, und den Weltgeist über die Grenzen der nationalen, partikulären Persönlichkeit hinaus zur Allgemeinheit des Menschheitsbewusstseins, zur Anschauung der unendlichen, allgemein menschlichen Persönlichkeit zu erheben. Auch die Juden waren durch ihre Zerstreuung unten den Heiden diesem Prozess unterworfen, und die Ausbreitung der hellenischen Sprache und Bildung war ein besonders förderliches Element, den Völkeraustausch zu erleichtern und dem erwachenden Be-

wusstsein der Menschheit die Bahn zu öffnen. So entstanden aus dem Neutralisationsprozess der griechisch-römischen und der orientalisch-jüdischen Bildung in jener Gährungszeit die Geburtswehen der Religion der Menschheit, und als die Zeit erfüllt war, wurde der Menschensohn geboren, welcher das ewige Wort des Lebens aussprach.

§. 14.

Das Heil kommt von den Juden.

Die Worte, die vom Verfasser des Johannesevangeliums Jesu, in dem bekannten Gespräch mit der Samariterin, in den Mund gelegt werden: „das Heil kommt von den Juden“ (Joh. 4, 22), enthalten in der unmittelbaren Form instinktiv-prophetischer Anschauung den tiefsten Blick in die innerste Architektonik der Weltgeschichte und in die Entwicklungsgeschichte der Menschheit. Das Heil musste von den Juden kommen, weil die Entzweiung und der Widerspruch bei ihnen am grössten war.

Zunächst war die Schranke und der Widerspruch der vorchristlichen Gottesidee bei der unbestimmten, phantastisch-symbolischen Persönlichkeit Jehovah's in der schroffsten Consequenz hervorgetreten, sofern derselbe im strengsten Sinne der religiösen Vorstellung als Nationalgott, und doch zugleich wieder, von der kosmologischen Seite, als Herr der Welt angeschaut wurde; und wie sich die Juden in ihrem nationalen Stolze als das von Gott bevorzugte, und zur Herrschaft über die übrigen Völker bestimmte Volk ansahen, hatte sich recht eigentlich in Jehovah die nationale Isolirung, absolute Einsamkeit und schroffe Ausschliesslichkeit des jüdischen Volksgeistes objectivirt, und das volksthümliche Selbstbewusstsein der Juden hatte unbewusst sein eignes bornirtes Wesen auf Gott übertragen. Der Widerspruch dieser ihrer nationalen Gottesidee trat um so schroffer und schneidender hervor, als mit dem Verluste der äussern Selbstständigkeit und nationalen Kraft die unmittelbare Befriedigung in der Gegenwart verlo-

ren gegangen war, und der Schmerz über das nationale Unglück sich unwillkürlich mit dem Gedanken paarte: obgleich Er als der Nationalgott, als der Schutzgott seines Lieblingsvolkes von ihnen verehrt wurde, so liess er ja doch dieses Volkes Freiheit und Nationalität untergehen, und sein Volk musste das eigne Erbe mit Fremden theilen! Das jüdische Selbstbewusstsein in seiner knechtischen Bestimmtheit opferte theoretisch alle Freiheit des Ich an die absolut negative Macht des jenseitigen Gottes, es hielt seinen Gott in der schroffsten Entfernung von sich, und sein Stolz liess es nicht zu, vom Glauben der Väter, von der nationalen Erinnerung und geschichtlichen Vergangenheit abzulassen, sein Object, seine Substanz aufzugeben; und doch hörte der Gott der Väter im Unglücke des Volks nicht auf die Elenden, die ihn riefen, er blieb wirklich seinem Volke ferne, es konnte ihm nicht nahen und keinen Trost bei ihm finden, weil sie ihm ihrerseits ewig ferne blieben, und in absoluter Ergebung in ihr gegenwärtiges Geschick, als in den göttlichen Willen, ihre Freiheit zu behaupten und auch im Untergang ihres alten Glaubens den Glauben an Gott zu retten, nicht im Stande waren. Sie sollten, nach dem Gesetze, ihr Selbst ganz an Gott hingeben und seinem Willen sich unterwerfen; anstatt aber die Schicksalsmacht der römischen Herrschaft als den Ausdruck und die Manifestation des göttlichen Willens anzuerkennen und diesem sich unbedingt hinzugeben, wollten sie ihr Selbst behaupten, das doch immer wieder von Neuem verloren ging.

Sollte es anders werden, so musste der Gott aus seiner reinen Eminenz und Einsamkeit niedergestiegen mitten in's gottlere und gottverlassene Leben, musste selber in der Fülle des Lebens wohnen, und in Allem der Eine sein; das gottleere, knechtische Selbstbewusstsein musste seinen Gott aus dem leeren Jenseits herabziehen, sich in ihm erfassen und sich mit ihm wahrhaft erfüllen. Dann erst konnte sich der Mensch aus der Qual jener Entzweiung erheben, und, den Tod erleidend, in die Stille der absoluten Hingebung eingehen,

in welcher er Gott findet und hat, der im Hauche der Demuth und Liebe ewig gegenwärtig und offenbar ist.

Durch die römische Herrschaft die Bedrückung und Laune despotischer Statthalter und durch die Zwistigkeiten und Reibungen der religiösen Parteien im eignen Schoosse des Judenthums war zwar die Kraft der Nationalität in sich gebrochen, durch den Einfluss fremdartiger Elemente war von dem volksthümlichen Gepräge schon längst Manches verwischt, und selbst die Pharisäer hatten im Zelotismus der Rechtgläubigkeit und unter dem Scheine äusserlich strenger Observanz des Gesetzes doch den ächten Mosaismus überschritten und entstellt; nichtsdestoweniger aber war der Nationalstolz, die harte Egoität und zähe Starrheit des jüdischen Selbsts noch ungebrochen, und in natürlicher Bornirtheit wollte es auch in dem Elende der tiefsten Erniedrigung und Abhängigkeit immer noch die Nationalität retten. Während alle übrigen Völkerindividuen im römischen Reich innerlich gebrochen waren, während ihre Besonderheit in jener Allgemeinheit aufgehoben und ihr Herz durchstochen war, machten hiervon die einzigen Juden eine Ausnahme: sie hielten mit einem bis zum Fanatismus sich steigernden Eigensinn an dem Objecte ihres Volksthums, an ihren Satzungen fest, anstatt sich zur Freiheit der unendlichen Subjectivität zu erheben, welche die Substanz des Gesetzes festhält, die Form desselben Preis gibt. Aber gerade weil die jüdische Nationalität und Selbstheit auch in den Zuckungen ihres Untergangs im Römerthum ihren Stachel nicht verlor, besass sie auch die Kraft, aus ihrem Schoosse ein Individuum zu erzeugen, welches das Bewusstsein der Nation zur Mutter der Menschheit erhob, aus dem Mutterschoose des Orients den Keim des occidentalischen Völkerlebens hervorgehen liess.

Das positive Resultat und der concrete Ausdruck dieser zähen Nationalität war die Negation der diesseitigen und gegegenwärtigen Gestalt der Persönlichkeit und die Hinauslegung des Ideals in die Zukunft, die Messiasidee, in welcher der Jude wenigstens für die Zukunft seine Nationalität gerettet

sah. Auch in dem grellsten Zwiespalt zwischen der Idee und der Wirklichkeit, zwischen ihren Hoffnungen und Wünschen, und dem gegenwärtigen Zustand ihres volksthümlichen Daseins hielten sie an dieser Hoffnung fest, dass in der Zukunft der Messias sein Volk vom Joche der Römer befreien, die alten Zeiten der glücklichen Unabhängigkeit des davidischen Königthums wiederherstellen, den jüdischen Tempelcultus erneuern und das himmlische Jerusalem, das theokratische Reich auf Erden für ewige Zeiten gründen werde, und es ging im ganzen Morgenlande damals die Sage, von Judäa aus werde die Welt erobert werden. So kämpfte der Trotz der Selbstheit gegen das Schicksal, gegen den Verlust des Selbsts mit aller Kraft, die sich oft sogar in Empörungen Luft machte, zwar machtlos und vergebens an; aber aus diesem Kampfe wurde die absolute Hingebung geboren, und aus der Vernichtung des eignen Fürsichseins, aus der Qual des gänzlichen Verlustes seiner selbst erhob sich in einem gotteskräftigen, tiefen und liebereichen Gemüthe der Glaube der neuen Welt! Als die Zeit erfüllet war, sandte Gott seinen Sohn!

ZWEITES KAPITEL.

Die Erfüllung der Weissagung oder der erschienene Christus.

§. 15.

Uebergang.

Die geistige Entwicklung der Menschheit war in der dem unmittelbaren Auftreten des Christenthums vorhergehenden Periode der Weltgeschichte bis zu demjenigen verschwindenden Punkte gediehen, wo einerseits das Werden der Gottesanschauung nur noch Eines Schrittes bedurfte, um zur wahrhaften und vollendeten Offenbarung Gottes in der Menschheit

umzuschlagen, andrerseits die Idee der menschlichen Persönlichkeit sich ein wahrhaftes Dasein, wirkliche Realität zu geben, und die Menschwerdung Gottes That und Wahrheit zu werden im Begriff stand, und dadurch endlich die Versöhnung der Menschheit mit Gott, die Erlösung derselben von der Endlichkeit und dem Zwiespalt des Lebens in's Dasein treten konnte. Da ward denn, was die Menschheit bisher vergeblich erstrebt hatte, erfüllt: eines Menschen Sohn wagte den Sprung in Gott, und besass die Energie des Willens, sich in der innigsten Einheit mit ihm zu erfassen und festzuhalten, die Versöhnung der Menschheit und Gottes subjectiv zu vollbringen. In der Zeit, wo die glühendsten Messiashoffnungen der Juden heftige Gährungen, Empörungen und Aufstände hervorgerufen hatten, und mehr als einmal Betrüger und Schwärmer, aufgetreten waren, die sich für den Messias ausgaben, trat endlich unter der Regierung des Kaisers Tiberius, während der Prokuratur des Pontius Pilatus, in seinem dreissigsten Jahre ein Jude, **Jesus**, auf, der ein Jahr vor dem Tode des Herodes, im Jahre 4 v. Chr., geboren war. Dieser Jesus glaubte der Messias zu sein, und er war wirklich das Dasein des Messias, die concrete Erfüllung der Weissagung in einer vollendeten menschlichen Persönlichkeit, der Stifter der neuen Religion, in welcher offenbar und enthüllt ward, was im Judenthum und im Heidenthum noch verborgen gewesen, nämlich das Hereintreten des bis dahin jenseitig vorgestellten Gottes in's wirkliche Leben. Die Einheit Gottes und der Menschheit oder die Vollendung der ewigen Menschwerdung Gottes war in der Persönlichkeit Jesu, als dem vollendeten persönlichen Selbstbewusstsein, unmittelbar vorhanden und von ihm selber gewusst und ausgesprochen. Die Persönlichkeit Christi, wie sie als das Resultat und die reife Frucht der ganzen vorchristlichen Welt erscheint, die Elemente ihrer geistigen Entwicklung in sich concentrirt, und die Erweiterung des nationalen und partikularen Selbstbewusstseins zum Bewusstsein des allgemeinen Wesens der Menschheit darstellt, ist zugleich die Wahrheit und das Leben,

welche beide darin offenbar geworden sind. Alle besondere Momente der Weissagung finden sich in dem Selbstbewusstsein Jesu zusammengeschlossen und darin aufgehoben, sie bilden die Grundlage seines Selbsts, seine Persönlichkeit, worauf seine Lehre, die Idee seines Reiches und sein ganzes Thun erst erwuchs. Jesus ist als nationales Individuum zugleich der aus dem Geist der Menschheit geborene Christus, er gehörte auf dem Boden der besonderen jüdischen Nationalität zugleich der ganzen Menschheit an, und ist als solcher eine wahrhaft historische, ja welthistorische Person, der wahrhafte historische Christus, als welcher er sich zurück auf die Vergangenheit und vorwärts auf die Zukunft bezieht, den Mittelpunkt der Weltentwicklung bildet, der Mittler zwischen der Vor- und Nachwelt ist, indem auf seine Erscheinung die ganze Entwicklung der früheren Menschheit hinzielte, und in gleicher Weise von ihm aus die ganze spätere Entwicklung des Geistes ihren unmittelbaren Anstoss und lebendigen, positiven, keimkräftigen Anfang genommen hat, so dass er im wahren Sinne seitdem ewig gegenwärtig ist in der Menschheit.

Die Totalität seiner persönlichen Erscheinung legt sich sofort für die nähere Betrachtung in folgende besondere Momente auseinander:

I. Die Vollendung seines persönlichen Selbstbewusstseins überhaupt.

II. Die Vermittlung desselben mit der übrigen Menschheit in seiner Lehre, als der Offenbarung der Wahrheit Gottes und der Menschheit.

III. Der Ausdruck seiner Persönlichkeit und seiner Lehre im Leben und in der eignen That, als der in ihm und durch ihn vollbrachten unmittelbar-objectiven Vollendung der Erlösung und Versöhnung der Menschheit mit Gott.

I. Die historische Erscheinung Jesu und die Vollendung seines persönlichen Selbstbewusstseins überhaupt.

§. 16.

Uebersicht.

Das erste Moment der historischen Erscheinung Jesu, die unmittelbare, thetische Seite seines persönlichen Selbstbewusstseins umfasst a) die sein Auftreten bedingende Reife und vollendete Bildung seines Geistes oder die allgemeine Bestimmtheit seines persönlichen Selbstbewusstseins, wobei die nationale Grundlage seiner Bildung, die Ursprünglichkeit und religiös-sittliche Genialität seines Wesens und die vollendete Menschwerdung Gottes in ihm, als dem Gottmenschen, in Betracht kommen; b) den besonderen Inhalt seines persönlichen Selbstbewusstseins, nach seiner nationalen und seiner universalen Bestimmtheit und nach seiner praktischen Energie; endlich c) das unmittelbare Bewusstsein Jesu von seinem Berufe, den in der Realisirung der Messiasidee, in der Stiftung der Religion der Menschheit und in der Gründung des Gottesreiches auf Erden erfasst.

§. 17.

Das persönliche Selbstbewusstsein Jesu nach seiner allgemeinen Bestimmtheit.

In Nazareth's reichem und gesegnetem Thale, in einer heitern und grossartigen Natur war Jesus aufgewachsen, zunächst in den galiläischen Schulen in der Kenntniss des alten Testaments, nach der damals verbreiteten allegorischen Auslegung desselben, unterrichtet und auf den jüdischen Festversammlungen in Jerusalem mit tiefen Eindrücken der unmittelbaren Lebensanschauung bereichert worden. Aber seinem urkräftigen, reichen und tiefen Geiste konnte Nichts von

allem dem genügen, was die unterscheidende religiöse Bildung der damaligen religiösen jüdischen Sekten ausmachte; vielmehr entwickelte sich an dem entschiedensten Gegensatze zur pharisäischen und sadducäischen Lehre und am Widerspruche gegen den Formalismus des jüdischen Priesterthums aus der eignen Tiefe seines heiligen Gottesgeistes die geniale Ursprünglichkeit und Vollendung seines Gottesbewusstseins und seiner religiösen Weltanschauung. Nicht irgend von aussenher hat er seine Bildung und religiöse Weltanschauung überkommen, nicht auf dem gemeinen Wege geistiger Entwicklung und durch den bildenden Einfluss Anderer ist er das geworden, was er war; was er vorfand und was ihm entgegentrat, diente nur, den innern Funken seines eignen schlummernden Genius zu wecken. Grosse und göttliche Menschen, die in besonders erregten oder tieferschütterten Zeiten aufstehen, lassen sich überhaupt nicht aus den vorhandenen Bedingungen des geistigen Lebens begreifen und nach dem gemeinen Maasstab beurtheilen, sie sind ihr eignes Maass, und selber für die gegenwärtige, wie zukünftige Menschheit Richtschnur und Gesetz. Jesus war in die Innerlichkeit seines Geistes so weit niedergegangen, bis er in sich selber Gott gefunden, und Gott als den innersten Punkt, die Mitte seines Lebens angeschaut hatte, wodurch auch sofort die Richtung und der religiöse Grundton seines Lebens bestimmt war. In höchster Begeisterung und tiefster Besinnung trat die ewige Religion, die wahre Offenbarung und Anschauung Gottes theoretisch und praktisch aus seinem Geiste urkräftig hervor, und diese ewige Einheit Gottes und der Menschheit, die Versöhnung der Menschheit mit Gott und ihre Verklärung in ihm, kurz die Idee der Religion war „die Sonne, die nicht auf und unterging in seinem Leben, um die sich vielmehr Alles bewegte; seine Persönlichkeit war nichts anders, als die Religion;“ er war im höchsten Sinne des Wortes eine religiöse Persönlichkeit, ein religiöser Genius, welcher in unmittelbarer Berührung seines Geistes mit dem Geiste des Universums die in den bisherigen objectiven Formen

der Religion zerstreuten Strahlen des einen und ewigen Wesens derselben in Einem neuen Brennpunkte vereinigte. Was er war und lehrte und that, war dieso Religion, seine Persönlichkeit war auf's Innigste mit derselben eins; die Religion in ihrer Wahrheit und Vollendung war in ihm unmittelbare, lebendige That. Die Lust der Erde hat zwar auch Jesum gelockt, und den Reiz der Sünde hat auch er tief empfunden, aber durch die Kraft seiner Gottesanschauung hat er sein Selbst verläugnet, die Versuchungen des Lebens überwunden und sich zu Gott gerettet, in der unbedingten Hingabe an den Gott, der sich ihm offenbarte, sich selbst und das wahrhafte Leben gefunden. So hat er das Böse in seinem Nichts geschaut und als das Nichts vor Gott erkannt und die Gewalt desselben in sich vernichtet, die finstere Gewalt der Teufelsmacht in seinem Geiste überwunden. Er trug, nach dem Dichterworte,

„ — auf heitrer Stirn der Menschheit Siegel
Und in der Brust der Gottheit ganze Fülle“ —

und erschien so in der Welt einzig in der hohen, ungetrübten Vollendung und Reife seiner von Gott gehaltenen und getragenen Persönlichkeit. Aus dem zur höchsten Spannung gesteigerten Geiste der Menschheit war er als der wahre Gottmensch geboren; die vom Anfang an in der gottgebornen Menschheit unmittelbar gesetzte, ewige Menschwerdung Gottes war nun in ihm und durch ihn wirklich erschienen, aller Zwiespalt zwischen Gott und Menschheit im Princip unmittelbar aufgehoben und das in Gott versöhnte Leben an's Licht gebracht. Und dies war sowohl seine eigne, als Gottes That, beides in unauflöslicher Einheit.

§. 18.

Der besondere Inhalt des persönlichen Selbstbewusstseins Jesu.

Diese allgemeine Bestimmtheit der Persönlichkeit Jesu tritt nun näherhin für die Anschauung in folgenden Hauptmomenten auseinander, so jedoch, dass immer das frühere die

späteren schon in sich hat als unentwickelten, verhüllten Anfang, als reale, keimkräftige Möglichkeit, das spätere, aber seinerseits wieder die früheren als aufgehobene Momente in sich trägt, und im letzten die synthetische Einheit und concrete Vermittlung aller als Resultat enthalten ist. Zunächst erscheint der Inhalt seines persönlichen Selbstbewusstseins in der Form der Partikularität und Besonderheit, sie trägt noch den Charakter der nationalen Bestimmtheit, und hat als solche auch noch vorwaltend in der natürlichen Empfindung ihr Dasein. Jesus weiss sich als Jude, seine Existenz und sein Auftreten durch die jüdische Nationalität bedingt, und sein Bewusstsein ist mit dem objectiven Schicksal und der lebendigen Gegenwart seines Volkes concret erfüllt. Wie aber in Jesu diese Nationalität keine beengende Schranke war, wie er sich vielmehr ebensowohl in dem Schicksal seines Volkes einbegriffen, als auf der andern Seite darüber erhaben und davon frei wusste, so suchte er auch die Juden selbst darüber zu erheben, und kehrte darum auch die negative Seite seines Nationalbewusstseins, die Richtung gegen die beschränkte Partikularität des jüdischen Bewusstseins heraus. Das Volk jammerte ihn, um des nationalen Elendes willen, er sah es wie Schafe an, die keinen Hirten hatten; er weinte über Jerusalem, dass sie ihn verschmäht und verstossen hatten und ihr eignes Heil versäumt; er betete am Kreuze für das verblendete Volk, das seinen Tod gewollt.

Der weitere Inhalt des Selbstbewusstseins Jesu war die über alle nationale und partikulare Bestimmtheit hinaus gegangene Universalität seines Geistes: der Gegensatz zwischen Juden und Heiden war in seinem Bewusstsein an sich schon als aufgehoben gesetzt, er wusste sich zugleich von der nationalen Beschränkung durchaus frei, als ein lebendiges Glied im grossen Ganzen der Menschheit, und spricht in dieser Beziehung von sich zum Oefteren als vom Menschensohne, d. i. dem wirklichen Menschen, der über die nationale Bestimmtheit des jüdischen Volkes hinaus sei. So hatte er, obgleich Nationaljude, doch alles Jüdische von sich

abgethan, alle Beschränktheit des jüdischen Nationalgeistes und partikularer Subjectivität an seiner Persönlichkeit ausgetilgt; er war über das Judenthum als solches, als diese bestimmte historische Religions- und Bildungsform unendlich hinaus, und von blos nationeller Abkunft durchaus frei; er wusste sich mit dem Geiste der Menschheit wahrhaft und lebendig erfüllt; nur in ihr findet er sich wieder, wie er an sie zugleich sein ganzes Selbst hingegeben hat, und in diesem Einen grossen Inhalte waren für ihn alle Besonderinteressen untergegangen. Aus diesem Bewusstsein allein konnte auch die Universalität seiner religiösen Weltanschauung erwachsen; die Schranken der besonderen Volksgeister in ihrer eigenthümlichen Bestimmtheit konnte er nicht mehr als eine Grenze für die Religion anerkennen, er hat zuerst den grossen Gedanken gefasst und ausgesprochen, dass der Mensch durch seine Nationalität der Menschheit angehöre.

Diese allesumfassende Universalität seines Geistes gab ihm endlich auch jene gebietende Hoheit des Selbstbewusstseins, jene mächtige Energie des Willens und Negativität des Gemüths, in deren Vollbewusstsein er auch unter Schmach und Misshandlung sprechen konnte: „Ich bin ein König! Ich bin geboren und in die Welt gekommen, dass ich die Wahrheit zeugen soll!“ Und ebenso: „Des Menschen Sohn hat Macht, auf Erden die Sünden zu vergeben.“ „Des Menschensohn ist ein Herr auch über den Sabbath; hier ist der, der auch grösser ist, als der Tempel.“ Dieselbe Würde und Hoheit des Bewusstseins, deren Eindruck in empfänglichen Gemüthern Wunder wirkte, sprach aus ihm, da er die Käufer und Verkäufer aus dem Tempel treiben konnte mit den Worten der Schrift: „Mein Haus soll ein Bethaus sein; ihr aber habt es zur Mördergrube gemacht!“ und da er mit dem Worte: „Ich bin's!“ bei seiner Gefangennehmung die Häscher zu Boden schmetterte.

§. 19.

Das unmittelbare Bewusstsein Jesu von seinem Berufe.

Als der unmittelbare Ausdruck des Selbstbewusstseins Jesu, in seinen besonderen Momenten, erscheint das Bewusstsein, welches Jesus von seinem Berufe und seiner Sendung hatte. Es war ein erhabner, feierlicher Augenblick, als Jesus in den gewohnten Umgebungen seiner Heimath unter Landsleuten und Jugendgenossen zu Nazareth auftrat, wo er erzogen war, und in der Synagoge am Sabbath aus dem Propheten Jesaias die Stelle las, in welcher es heisst: „der Geist des Herrn ist mit mir, darum hat mich der Herr gesalbt und gesandt, den Elenden zu predigen, die gebrochenen Herzen zu heilen, zu predigen den Gefangenen, dass sie frei sein sollen und zu verkündigen das angenehme Jahr des Herrn," und als er nun, da die Augen aller Anwesenden auf ihn gerichtet waren, die Worte hinzufügte: „Heute ist diese Schrift erfüllet vor euern Ohren!" Es war die Geburtsstunde der neuen Welt, das Himmelreich war da, und Jesus bekannte sich öffentlich als von der Vorsehung dazu berufen, der Weltgeschichte eine neue Bahn vorzuschreiben.

Auf die Verwirklichung der Messiasidee im jüdischen Volke war zunächst sein Wirken gerichtet, das in dieser Beziehung noch eine vorwaltend nationale Bestimmtheit hatte, wie er auch sich selbst als die concrete Erfüllung der Messiasidee betrachte. Das nationale Selbst des jüdischen Volkes suchte er zum allgemeinen Selbst der Menschheit zu erweitern, die Leere und Bedürftigkeit des gottverlassenen und Gott suchenden Gemüthes zum ewigen Ausgangspunkt für den Aufgang des wahrhaft mit Gott versöhnten Bewusstseins zu machen. Um aber die Messiasidee, in welcher er das Bewusstsein seiner Präexistenz in der Weissagung hatte, wahrhaft zu verwirklichen, musste er auch negativ auftreten und die jüdische Nationalität und die messianischen Hoffnungen in ihrer partikularen Beschränktheit bekämpfen.

An diese erste, besondere Seite seines Berufes schloss sich die andere, allgemeinere, aus seinem religiösen Bewusstsein von der Einheit der Menschheit und Gottes hervorgegangene, in Bezug auf das Judenthum und die bisherigen Volksreligionen aber antithetische und polemische Bestimmung an, nämlich die Umgestaltung und Vollendung des religiösen Bewusstseins durch die Stiftung einer neuen Religion, als einer Religion, nicht des Volkes, sondern der Menschheit überhaupt. Im strafenden Eifer eines Busspredigers, und im Begeisterungsfeuer eines Propheten trat Jesus gegen den religiös-sittlichen Zustand seines Volkes und gegen alle Veräusserlichung der Religion zugleich mit der bewundernswürdigen Hoheit und gewaltigen Energie eines Gesetzgebers auf; wo er aber Verehrung und Hingebung, Demuth und selbstverleugnende Liebe fand, da erschloss er dem empfänglichen Sinne die Mysterien der ewigen Religion, die Schätze der Wahrheit und Liebe. (Man erinnere sich insbesondere der Erzählungen: Martha und Maria; Maria Magdalena; die Ehebrecherin.)

Indem er so durch die wahre Religion die bedürftige Menschheit von der Endlichkeit des Lebens zu befreien und mit dem Ewigen zu versöhnen suchte, verband sich damit das Bewusstsein von der Zukunft seines Geistes in der Menschheit, und es stellte sich ihm das hohe, unendliche Ziel vor Augen, das Himmelreich auf Erden zu verwirklichen, das Leben der Menschheit zum Gottesleben in der Wahrheit, Freiheit und Liebe zu erweitern und zu verklären. Darum lud er die Mühseligen und Beladenen zu sich, kehrte bei den Armen und Elenden ein, und suchte auch in Sünde und Verirrung, in Fehl und Irrthum den schlafenden Keim des Ewigen, den heiligen Gottesfunken der Religion zu wecken; darum sammelte er auch eine auserlesene Zahl von Jüngern um sich, die sein Werk fortzusetzen berufen waren.

So faltet sich im Geiste Jesu das Bewusstsein seiner Sendung und seines Berufes nach diesen drei Seiten hin auseinander, welche in der ewigen Idee des Christenthums, der

Einheit Gottes und der Menschheit zur in sich geschlossenen Totalität zusammengehen. Indem Christus die formelle Energie der Persönlichkeit überhaupt, das Recht der Subjectivität als Princip festhielt (in der Messiasidee), weiterhin die Verklärung der Individualität, ihre geistige Wiedergeburt und Erhebung zu Gott als die unendliche Aufgabe des Subjects fasste (in der Religion), und endlich die Ausbreitung des religiösen Geistes zum universellen Dasein im Leben der Menschheit als letztes Ziel hinstellte (in der Idee des Gottesreiches), hat er damit der absoluten Vollendung der Religion ihren bestimmten historischen Anfang gegeben, und der neuen Welt die Bahn der Entwicklung geöffnet.

II. Die Lehre Jesu.

§. 20.

Uebergang.

Um seiner selbst erst recht gewiss zu werden, und sein persönliches Selbsbtbewusstsein als unmittelbare That erscheinen zu lassen, musste Jesus aus sich heraustreten, sich der Fülle seines Inhaltes entäussern, um denselben auch gegenständlich zu haben und in dieser Entäusserung gerade sich selbst ganz wiederzufinden. Mit der Vollendung seines persönlichen Selbstbewusstseins drängte sich der Inhalt desselben, weil er Wahrheit und Leben und mit der ganzen Persönlichkeit eins war, mit unmittelbarer Nothwendigkeit hervor, und so erscheint als das objective Resultat und als der vollendete Ausdruck seines persönlichen Selbstes das eigne Zeugniss Jesu von sich selber, die lebendige Verkündigung seiner inneren Gottesoffenbarung, das Wort, die Lehre, die zugleich auch das nothwendige Mittel war, um den Inhalt seines persönlichen Selbstbewusstseins in das Bewusstsein der übrigen Menschheit überzutragen, sein Bewusstsein zum Bewusstsein der Menschheit zu erweitern, der neuen Religion, die in seinem Geiste nur erst subjectiv war, auch Objectivität zu

verschaffen, und dadurch eben das unmittelbare Bewusstsein seiner Sendung, seines Berufes zur lebendigen That zu erheben. Zunächst in seiner Lehre erfüllt er also seinen Beruf, mit ihr beginnt er sein Amt, er fing an (so heisst es) zu lehren in den Schulen der Juden, und zu predigen das Evangelium vom Reiche Gottes; und sein Wort, seine Rede, wie sie unmittelbar aus der Fülle seines gotterfüllten und gottseligen Gemüthes hervorströmte, war das Mittel, um die in jedem Gemüthe schlummernden Funken des Ewigen zu wecken, die in der Tiefe des unmittelbaren, kindlich-naiven Bewusstseins verborgenen Schätze zu offenbaren, den ewigen Inhalt des eignen Geistes den Menschen zur lichten Klarheit des Bewusstseins zu erheben, oder aber entzweiten, zerrissenen Gemüthern den Weg des Heils und Friedens, der Versöhung mit Gott zu zeigen. Wer da hat (sagt er), dem wird gegeben, dass er die Fülle habe. Darin liegt die Wahrheit ausgesprochen, dass der Inhalt seiner Lehre nicht ein absolut Neues und Fremdes für den Geist der Menschheit war, sondern eben als der entäusserte Inhalt des eignen Selbstbewusstseins Jesu, auch der übrigen Menschheit nur scheinbar von aussen, als ein gegebner, positiver Inhalt entgegentrat, in Wahrheit aber nur als das ausgesprochene, enthüllte Geheimniss des menschlichen Geistes selber sich herausstellen musste. Darum setzt Jesus hinzu: wer aber nicht hat, dem wird auch genommen, was er hat, d. h. wem die mitgetheilte Lehre fremd und äusserlich bleibt, ohne im Geiste aufgenommen und mit dem eignen Bewusstsein auf lebendige Weise vermitelt zu werden, dem bleibt die Tiefe der Religion, die Wahrheit des Lebens und das Leben der Wahrheit verschlossen und unbekannt, ist für ihn nicht da.

Ebenso wie der Inhalt, war auch die Form der Lehre Jesu eine nothwendige, durch den Inhalt mitgegebene, sie war nur die adäquate Form des Inhaltes selbst. Und wie die neue Gottesanschauung, die Idee des Christenthums in der unmittelbaren Form genialer Ursprünglichkeit und prophetischer Originalität seinem Geiste zuerst aufgegangen war,

ebenso wurde auch die thetische Seite seiner Lehre, das Positive und specifisch Neue derselben, in der Form der noch unmittelbaren Gewissheit, als unmittelbares prophetisches Wort, als Ausspruch Gottes, nicht als eigne, bereits durch die Reflexion hindurchgegangene Lehre, hingestellt. Meine Lehre (sagt er) ist nicht mein, sondern dess, der mich gesandt hat; so nun Jemand will dess Willen thun, der wird inne werden, ob diese Lehre von Gott sei, oder ob ich von mir selbst rede. Weiterhin verbindet sich mit dieser prophetischen Seite das Moment des Gesetzes, die Lehre in ihrer Beziehung zur sittlichen Praxis des Lebens tritt mit der Forderung auf, auch That und mit dem Willen und wirklichen Leben eins zu werden, sie erscheint als sittliches Gebot, als absoluter Ausdruck des göttlichen Willens, der als unbedingtes Sollen dem Menschen entgegentritt und sein ganzes Selbst in Anspruch nimmt. So ist Jesus Prophet und Gesetzgeber, endlich aber auch zugleich Lehrer im engern Sinne oder Exeget und Ausleger des prohetischen Wortes und des Gesetzes, als welcher er den ausgesprochenen objectiven Inhalt der göttlichen Wahrheit oder des göttlichen Gebotes mit dem individuellen Bewusstsein und der Einsicht des Subjects zu vermitteln suchte. Dies geschah besonders in seiner, mit populärer und eindringlicher Parrhesie verbundenen parabolischen Lehrweise, in welcher die Idee in dem concreten Bilde der menschlishen Wirklichkeit, lebensvoller Verhältnisse und geschichtlicher Begebenheiten anschaulich dargestellt und dem Verständnisse entgegen geführt wurde. Er redete (nach seiner eignen Erklärung) darum zum Volke in Gleichnissen, weil es demselben nicht, wie den Jüngern, gegeben sei, das Geheimniss des Reiches Gottes zu vernehmen, wenn es ihnen nicht durch Gleichnisse widerfahre.

Ihrem objectiven Inhalte nach erscheint die Lehre Jesu nach der thetischen, antithetisch-polemisch-propädeutischen und synthetischen Seite; sie wird zunächst in thetischer Weise, als neues Princip, unmittelbar hingestellt, das durch sich selbst und für sich seine Geltung und Bedeutung hat;

dann aber in ihrem Verhältniss zu der bereits vorhandenen Form der Religion dargestellt, wo das neue Princip seine Negativität hervorkehrt, skeptisch und verneinend auftritt, und theils auf die Aufhebung der bisherigen, unwesenhaften und unangemessenen Form ausgeht, theils auch an die bisherige Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins sich anschliessend, dasselbe propädeutisch heraufzubilden und allmählich zum Höheren zu erheben sucht; und endlich treten beide Seiten zusammen in synthetischer Vereinigung hervor, nämlich in der concreten Entfaltung des Princips zur lebendigen Anschauung des Gottesreichs, als der daseienden Wirklichkeit der neuen Religion. Demgemäss steht nunmehr zu betrachten: a) das Princip der neuen Religion, die Idee der Einheit des Göttlichen und Menschlichen, die zugleich als der noch verschlossene Anfang der Trinitätslehre erscheint; b) die polemisch-propädeutische Seite der Lehre, insofern sie die Beziehung auf die im menschlichen Dasein vorhandenen Bedingungen und Voraussetzungen enthält; und endlich c) die concrete Entfaltung der Idee des Christenthums zur Anschauung des Gottesreiches, als der realen Wirklichkeit der Versöhnung der Menschheit mit Gott oder der in der sittlichen Menschheit wahrhaft vollendeten Offenbarung.

§. 21.

Das Princip des Christenthums.

Im vollendeten persönlichen Solbstbewusstsein Jesu war die Urreligion, das ewige Wesen der Religion, in höherer, vermittelter Weise wiederhergestellt. Sein aus der Unmittelbarkeit des kindlich-naiven Bewusstseins erwachter Geist ist durch die Tiefe der Entzweiung hindurchgegangen und hat die Versöhnung mit Gott, das Sichwiederfinden und Sichwissen in ihm, als seine eigne freie That errungen. Diesen Zustand des wahrhaft versöhnten Bewusstseins erfasste der anschauende Geist und hielt ihn fest, und enthüllte so aus dem Wesen des Menschen selbst, aus dem reifen und vollen-

deten Selbstbewusstsein die Mysterien der ewigen Religion. So ward die Religion des Geistes, das Christenthum, geoffenbart, dessen allgemeines Princip die im Wesen des Menschen an und für sich gegebene Idee der ewigen Religion selber ist, die Idee nämlich, dass das persönliche Selbstbewusstsein der Menschheit in Gott ist und in ihm sich weiss oder die Idee der Einheit Gottes in der Menschheit. Diese Anschauung ist in Jesu Geiste zuerst aufgegangen und wirklich bewusst gewesen, und aus seinem vollendeten Selbstbewusstsein ist der ganze Inhalt der Religion in der Einheit der besonderen Elemente hervorgegangen und in der Lehre entfaltet, auseinandergelegt worden. „Gehet hin (spricht er zu den Jüngern) und lehret die Völker und taufet sie auf den Namen des Vaters, des Sohnes und des heiligen Geistes!“ Auf dem Grund dieses Ausspruches tritt nun die Idee des Christenthums nach ihren besonderen Momenten und Seiten, wie dieselben den ganzen Inhalt der Religion des Geistes unmittelbar ausdrücken und auch die Basis der spätern kirchlichen Trinitätslehre enthalten, in folgender dreifacher Bestimmtheit auf. Zunächst ist in der Anschauung Gottes, als des Vaters, die Bestimmung des absolut voraussetzungslosen und unbedingten, in sich selbst vollendeten Seins für die religiöse Vorstellung und Empfindung enthalten, und zugleich für das Subject die Forderung der absoluten, unendlichen und unbedingten Hingebung an den im Universum waltenden Gott unmittelbar eingeschlossen; weiterhin ist in der Anschauung des Sohnes Gottes die Idee der wahrhaften und vollendeten menschlichen Persönlichkeit ausgedrückt, und die Bestimmung der in Gott autonomischen Freiheit des Menschen unmittelbar enthalten; und endlich ist auf die Einheit beider Elemente die Harmonie der Freiheit und Nothwendigkeit im sittlichen Selbstbewusstsein der göttlichen Menschheit das Princip und die Anschauung des göttlichen Reiches gegründet.

Was nun näher die erste Seite des christlichen Princips, die Anschauung Gottes, als des Vaters, angeht, so ist darin Gott als unbedingtes, absolut voraussetzungsloses, nur

seiner selbst bedürfendes Wesen, als rein in ihm selbst vollendetes, sich selbst gleiches, absolut unveränderliches Sein bestimmt, als welches er „unser Vater im Himmel“ heisst, d. h. in der Natur, im Universum allgegenwärtig und offenbar und nach dieser Seite hin die absolute Voraussetzung des menschlichen Selbstbewusstseins, die absolute Kraft der menschlichen Freiheit, das absolute Princip der menschlichen Persönlichkeit oder des Sohnes ist, welcher zu seiner Existenz den Vater bedarf, wie umgekehrt der Vater des Sohnes nicht bedürftig ist. Auch ohne den Sohn, ohne das Selbstbewusstsein wäre diese Welt doch da und Gott in ihr offenbar, aber in sich verborgen und unerkannt. Indem das religiöse Bewusstsein Gott, als den Vater, im Universum gegenwärtig schaut, und sich in dieser Anschauung über die Welt zugleich hinaus weiss, über sich selbst und alles Endliche überhaupt erhebt, und dasselbe zu einer lebendigen Einheit und concreten Totalität zusammenfasst, diese Totalität der endlichen und bedingten Welt aber, als das Universum der Natur und des Geistes, dem Unbedingten und Unendlichen, Absoluten oder Gotte, als dem voraussetzungslosen Einen unterordnet; ist hiermit das eine Element der Religion, wie des menschlichen Bewusstseins überhaupt, enthalten, die absolute Hingebung nämlich oder das absolute Aufgeben unseres Selbstes und Versenken in Gott. Darum heisst es auch: „Dein Name werde geheiligt,“ worin eben diese Hingebung an den im Universum sich als absolute Nothwendigkeit offenbarenden göttlichen Willen vom Subjecte gefordert wird. Und ebendarauf, auf diesen unwankenden Glauben, dass unser individuelles Dasein im allgemeinen Leben des Universums mit gehalten und getragen ist, beziehen sich die Aussprüche Jesu: „Kein Sperling fällt auf die Erde ohne euern Vater; darum fürchtet euch nicht; ihr seid besser, als viele Sperlinge.“ „Sehet die Vögel unter dem Himmel, sie säen und ärnten nicht und euer himmlischer Vater nähret sie doch; seid ihr denn nicht viel mehr als sie?“ „Schauet die Lilien auf dem Felde, wie sie wachsen; sie arbeiten nicht, auch spinnen sie nicht. . . . So denn

Gott das Gras auf dem Felde also kleidet, das doch heute stehet und morgen in den Ofen geworfen wird: sollte er das nicht vielmehr euch thun?“ —

Das andere Moment des christlichen Princips, die Anschauung vom Sohne Gottes, enthält zunächst in populärer Ausdrucksweise den Gedanken, dass die Idee der selbstbewussten Persönlichkeit eine concrete, nur in der lebendigen Menschheit wirkliche ist, als solche aber Gott, als das absolut Unbedingte und Voraussetzungslose, zu ihrer Bedingung und Voraussetzung hat (der Sohn ist nicht ohne den Vater); weiter liegt darin, dass gleichwohl die persönliche Menschheit im Verhältniss zu Gott nicht in reiner Passivität und Unselbstständigkeit verharrt, sondern eins mit ihm doch auch selbst selbstständig und von ihm verschieden ist, d. h. dass sie ihr selbstständiges Sein und ihre autonomische Kraft und persönliche Freiheit nur in ihm hat, dass aber zugleich in ihr, als der Gottmenschheit, das blose Sein in Gott zum Sichwissen und Sichfesthalten in Gott, zum Selbstbewusstsein oder zur unendlichen Subjectivität erhoben ist. Im Menschen, als dem Sohne Gottes, hat sich die Freiheit der Persönlichkeit mit der Naturnothwendigkeit versöhnt, Natur und Geist sind in Einheit verschlungen. Nicht Gott selbst ist der Sohn oder die Menschheit, sondern in Gott seiendes persönliches, selbstbewusstes Wesen, das Gott offenbart durch die freie sittliche That. Im Gottmenschen, in der persönlichen Menschheit ist Gott wesentlich eins, die Einheit des Vaters im Sohn (wie ebenso auch die Menschheit in Gott als Eine angeschaut ist); ausser dieser Einheit Gottes in der Menschheit gibt es keine andere Einheit Gottes; jede andere ist nur eine imaginäre, vorgestellte, der Realität ermangelnde, partikulare Einzelheit.

Die dritte, universale Seite des christlichen Princips endlich, die aus der unendlichen Subjectivität hervorgehende Anschauung des göttlichen Reiches oder die Idee der absoluten Gegenwart und Diesseitigkeit des Geistes in der persönlichen Menschheit, enthält den Gedanken der realen

Offenbarung Gottes im sittlichen Universum, den Gedanken des auf Erden zu verwirklichenden Gottesreiches, als der wirklich und wahrhaft, in That und Leben mit Gott versöhnten Menschheit, wo alle Schrecken eines vermeintlichen Jenseits verschwunden sind. Es heisst: „dein Reich komme", weil die Einheit Gottes und der Menschheit der letzteren eigne, freie That sein, in der sittlichen Menschheit die Offenbarung Gottes, als absoluter Realität, sich darstellen soll. Darum erscheint die Vollendung des Gottesreiches, obgleich im Diesseits der wirklichen Welt, doch als zukünftig und jenseitig in der Zeit. Es heisst ferner: „dein Wille geschehe auf Erden, wie im Himmel", d. h. wie im Universum der göttliche Wille als Naturgesetz, als Nothwengigkeit waltet, so soll auch die Menschheit, die ja ihr Selbstbewusstsein und ihre Freiheit nur in Gott hat, mit der absoluten Nothwendigkeit oder dem allgemeinen Willen in freiem Einklang stehen.

§. 22.

Die negative Seite der Lehre Jesu.

Das Princip der neuen Religion musste, wenn es Realität in der Menschheit erhalten, sich durch seine eigne Kraft zur Universalität erweitern und mit dem Bewusstsein der übrigen Menschheit auf lebendige Weise vermitteln sollte, nothwendig auch die Kehrseite seiner Positivität, seine Negativität, herauswenden, durch Verneinung der unangemessenen Bestimmtheit des bisherigen religiösen Bewusstseins die darin an sich verhüllte Wahrheit der Religion an's Licht bringen, und dadurch die praktische Energie der neuen Religion offenbaren. Wie nun aber in jeder der früheren Religionsformen, als besonderer Offenbarungsweisen der einen und ewigen Religion selber, die positiven Anfänge der vollendeten Offenbarung schon unmittelbar gesetzt und nur nicht zur Entfaltung und Vollendung gekommen waren, so konnte die mit dem Auftreten des christlichen Princips verbundene Negation der früheren Religion keine absolute, sondern nur eine relative

Verneinung derselben sein, eine solche nämlich, die zugleich am Früheren die Wahrheit anerkennt und herausstellt, und als ein im neuen Princip wieder enthaltenes und aufgehobenes positives Moment aufzeigt. Dies hat Jesus selbst in den Worten ausgesprochen: „Ich bin nicht gekommen, das Gesetz und die Propheten aufzulösen, sondern zu erfüllen.“ Denjenigen freilich, welche am Alten mit hartnäckiger Bornirtheit festhielten und zur Anschauung des positiv Neuen, zur Anschauung der affirmativen Seite des neuen Princips sich nicht zu erheben vermochten, musste — eine Erscheinung, die sich zu allen Zeiten wiederholt — die Energie, mit welcher sich das Neue geltend machte, als eine auf die gänzliche Auflösung und Vernichtung des Alten ausgehende Gewaltsamkeit erscheinen, welcher sie sich mit aller Kraft eines fanatisch gesteigerten Selbstbewusstseins widersetzen zu müssen glaubten. Darum konnte auch Jesus sagen: „Ich bin nicht gekommen, Frieden zu bringen, sondern das Schwert,“ und ferner: „Wer nicht mit mir ist, der ist wider mich.“

An solchem Widerstande, der namentlich von Seiten der jüdischen Hierarchie dem neuen Religionsstifter entgegentrat, musste sich nun die weltüberwindende Kraft und Göttlichkeit seines Princips und seiner Lehre bewähren; die letztere musste einen polemisch-apologetischen Charakter annehmen, um die Widersprüche, in welche sich die Gegner verwickelten, ihre Schwäche und einseitige Beschränktheit aufzudecken und die Macht ihres Widerstandes innerlich zu vernichten. Alle seine zahlreichen Reden wider die Pharisäer, Sadducäer und Schriftgelehrten gingen darauf aus, dass er von ihrem Standpunkt aus und mit den Waffen ihrer eignen Dialektik sie zu widerlegen und zum Stillschweigen zu bringen suchte. „Sie liessen ihn (heisst es dann gewöhnlich) und gingen davon“; oder es heisst: „Niemand konnte ihm ein Wort antworten und durfte auch Niemand von dem Tage an hinfort ihn fragen.“ Den Eindruck einer königlichen Hoheit des Selbstbewusstseins bringt die Polemik hervor, mit welcher er, nach den evangelischen Berichten, gegen die Schriftge-

lehrten und Pharisäer auftritt, sie in ihrer ganzen Blösse und Nichtigkeit darstellt, und ihnen insbesondere vorhält, wie gerade sie es seien, die unter dem Schein der Rechtgläubigkeit und des Eifers für das Gesetz dasselbe doch aufgehoben und die mosaische Lehre gänzlich verdunkelt hätten. Im Gegensatz zu der Menge ihrer kleinlichen Vorschriften und der ganzen Aeusserlichkeit ihres Thuns hob er die Reinheit des Herzens und das Opfer der Demuth hervor, vor welcher alle aufgebürdete Last der Aeusserlichkeit verschwindet. Selig sind (so sagt er) die reines Herzens sind, sie werden Gott schauen.

Im Besonderen zeigt sich die Negativität der Lehre Jesu, ihre anthithetische, verneinende und polemische Seite darin, dass er als Bedingung für den Eintritt in das Reich Gottes eine Kraft der Selbstverläugnung fordert, die fähig sei, von allem Aeusserlichen, und selbst von den theuersten persönlichen Verbindungen sich loszusagen, alles Zeitliche und Irdische, die Welt abzuthun, über das Alles und auch über sich selbst hinauszugehen, um des Reiches Gottes willen, d. h. um sich selbst in Gott zu erhalten. „Trachtet am ersten (sagt er) nach dem Reiche Gottes und seiner Gerechtigkeit, so wird euch Alles zufallen.“ „Wer Vater und Mutter oder Sohn und Tochter mehr liebt, als mich, der ist meiner nicht werth.“ „Wer sein Leben erhalten will, der wird es verlieren; wer aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es erhalten.“ Eine wunderbare, grossartige Energie und negative Kraft des Willens spricht sich in diesen Sprüchen aus; ja in noch schrofferer Abstraction von allem Aeusserlichen und Bestehenden tritt diese Forderung auf: „Aergert dich dein Auge, so reiss es aus und wirf es von dir; ärgert dich deine Hand, so haue sie ab.“ „So Jemand nicht hasset seinen Vater, Mutter, Weib, Kinder, Brüder, Schwestern, auch dazu sein eignes Leben, der kann nicht mein Jünger sein.“ Eben diesen Grundsatz hat er auch auf sich angewandt, indem er sprach: „Wer ist meine Mutter und wer sind meine Brüder? Wer

den Willen thut meines Vaters im Himmel, derselbige ist mein Bruder, Schwester und Mutter.“

In gleicher Weise soll sich diese negative Kraft des christlichen Princips am Subject, in welchem sich jenes verwirklicht, bethätigen und aus dem Innern jeden Widerspruch hinaustreiben, jede niedere und untergeordnete Stufe des persönlichen Seins und Bewusstseins negiren und den Geist bis zur Reife und vollkommenen Versöhnung des vollendeten Selbstbewusstseins führen. Ueberhaupt war in Jesu Geiste die Idee der Entwicklung des persönlichen Geistes die Nothwendigkeit, aus dem Stande des natürlichen Menschen zum geistigen Menschen wiedergeboren zu werden, klar aufgegangen und der dialektische Vermittlungsprozess des Selbstbewusstseins wurde von ihm als nothwendig erkannt, wenn er sagt: „Der Kinder Engel im Himmel sehen allezeit das Angesicht meines Vaters im Himmel; und wenn ihr nicht werdet, wie die Kinder, so werdet ihr nicht in's Reich Gottes kommen.“ Oder: „Es sei denn, dass Jemand von Neuem geboren werde, aus dem Geiste, kann er nicht in's Reich Gottes kommen.“ Hier fordert er also ausdrücklich, dass die unmittelbare Versöhnung, wie sie im kindlichen Bewusstsein ist, durch freie That des Subjects vollzogen werde.

§. 23.

Jesu Anschauung vom Gottesreich.

Indem Jesus den Inhalt seines Selbstbewusstseins, seine Anschauung Gottes und absolute Hingebung an ihn und die praktische Energie seines sittlichen Willens, aus sich heraustreten liess und in andere Individuen übergetragen, in einer Gemeinschaft, die zunächst seine Jünger, dann sein Volk und endlich die Menschheit war, objectivirt vor sich schaute, entstand in ihm die Anschauung seines Reiches, welches zu verwirklichen er als die Aufgabe seines Lebens erkannte und festhielt. „Ich bin gekommen, ein Feuer anzuzünden auf Erden; was wollt' ich lieber, denn es brennte schon?“ In

dieser seiner Anschauung vom Himmelreich oder Gottesreich, welches auf Erden realisirt werden soll, sind die Elemente der in Jesu Geiste aufgegangenen wahrhaften und vollendeten Religion, die besondere Seiten des christlichen Princips zu einer in sich geschlossenen, concreten Totalität und Harmonie organisch zusammengegangen; denn die wesentlichen Elemente, aus welchen die Anschauung vom Reiche Gottes sich constituirt, sind einmal die absolute Opferung und Hingebung der Menschheit an den im Universum der Natur und des Geistes sich offenbarenden Gott, dann die Anschauung der Menschheit als Einer, und zwar als in Gott sich wissender Einheit, und endlich noch die praktische Seite der Religion, die sittliche Kraft und Energie des mit dem Allgemeinen oder der Nothwendigkeit versöhnten Willens, die freie sittliche That. So ist das Reich Gottes die Idee der religiösen und der sittlichen Gemeinschaft, beider in Einem zumal, und so, dass keine dieser Seiten ohne die andere auftritt. In der absoluten Hingebung an den im Universum waltenden Gott, den Vater, hat die Menschheit, als der Sohn Gottes, ihre Freiheit und Selbstständigkeit in unauflöslicher Harmonie mit der allgemeinen Nothwendigkeit, um sich, als Geist, zur selbstbewussten, in Gott sich wissenden, und durch die freie sittliche That Gott nur allein offenbarenden Gemeinschaft der persönlichen Menschheit, d. i. zum Reiche Gottes, zu vollenden. Und diese Anschauung des Gottesreiches, als eines sittlichen Organismus, worin alle Glieder als ein lebendiges Ganze in Gott sich wissen sollen, ist nichts anderes, als die wahrhafte Idee der Menschheit selber.

Dass im Bewusstsein Jesu die Anschauung des Gottesreiches wirklich mit der Idee der Menschheit zusammenfiel, geht unter Andern aus folgenden Aussprüchen Jesu hervor: „Dein Reich komme.“ „Du bist nicht ferne vom Reich Gottes.“ „Die Schriftgelehrten schliessen das Reich Gottes zu vor den Menschen.“ „Es ist bereitet vom Anbeginne der Welt her.“ „Selig ist, wer sein Brot isset im Reiche Gottes.“ „Das Reich Gottes ist inwendig in euch.“ Ebenso ist die

Identität beider in den Gleichnissen vom Himmelreich, z. B. vom Säemann, vom Sauerteig, vom Senfkorn, vom Schatz im Acker, von der Perle, von den Arbeitern im Weinberg u. s. w. unmittelbar enthalten; überall in diesen Gleichnissen handelt sich es lediglich um die diesseitige Wirklichkeit, um die concreten Verhältnisse des Menschenlebens, welches der einzige Boden für die Realisirung des Reiches Gottes ist. Die Menschheit, das Diesseits, das wirkliche menschliche Dasein allein ist das Reich des gegenwärtigen Geistes, die Sphäre für den Genuss des ewigen und göttlichen Lebens. Somit ist in der Anschauung Christi vom Reiche Gottes auf Erden die Macht eines dunkeln Jenseits ein für allemal verschwunden, vernichtet; die absolute Realität Gottes in seiner vollendeten Offenbarung ist ewig in der Menschheit erstrebt und ewig zugleich da und gegenwärtig, und ausser ihm ist Nichts, da in ihm, in der unendlichen Gegenwart seines Seins und Wesens alles Endliche, mitsammt der Freiheit des Menschen ebensowohl untergegangen, wie ewig erhalten ist. Darum konnte in Wahrheit Jesus auch wieder sagen: „Mein Reich ist nicht von dieser Welt“; es hat mit der Welt der Endlichkeit und Partikularität, mit dem Plunder des Irdischen Nichts zu schaffen; aber diese Welt ist auch nicht mehr die Schranke des Gottesreiches, das die Gemeinschaft der Menschheit überhaupt in sich begreift. Als das Reich Gottes hat aber die Menschheit ebensogut ihre Autonomie und freie Selbstständigkeit: der in der Welt der Natur und des Geistes sich offenbarende Gott ist die Kraft der menschlichen Freiheit, und der Wille des Einzelnen, wie der ganzen Menschheit, findet sich in der unbedingten Hingabe an diesen Gott mit der absoluten Nothwendigkeit, der Macht des ewigen Schicksals vollkommen versöhnt und weiss seine Freiheit darin aufgehoben und erhalten. So stellt sich die Gemeinschaft der Menschheit als das Universum des selbstbewussten und sittlichen Geistes dar, wo Gott Alles in Allem ist, im ganzen Dasein, Wissen und Thun nur Er allein offenbart werden soll durch die eigne freie That der Menschheit.

Indem die Vollendung dieses Reiches als absolutes Sollen auftritt, und als die unendliche Aufgabe der Menschheit dargestellt wird in den Worten: „Trachtet am Ersten nach dem Reiche Gottes“, ist damit zugleich das höchste sittliche Princip des Christenthums, das s. g. Moralprincip, und zwar in seiner innigsten und unauflöslichsten Verbindung mit der Religion, ausgesprochen. Als das Ziel der Religion, wie als absolute Aufgabe für das sittliche Thun der Menschheit wird von Jesus die Vollkommenheit bezeichnet: „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“ „Willst du vollkommen sein, so verkaufe Alles, was du hast und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz im Himmel haben.“ Die Vollkommenheit im Reiche Gottes, als eine Vollkommenheit Aller durch Alle, sowohl in theoretischer, religiöser Beziehung, im Wissen Gottes oder im Selbstbewusstwerden der Menschheit, als auch in praktischer, sittlicher Beziehung, in der wahrhaften Versöhnung und sittlichen Freiheit, in welcher alle Entzweiung und Trennung im Einzelleben, wie im Leben des Ganzen aufgehoben und die Sünde vergeben, d. h. durch die Liebe versöhnt ist —, fällt mit der Vollendung der Menschheit zum Sohne Gottes oder zur Gottmenschheit und mit dem allgemeinen Genusse der Seligkeit im Reiche Gottes zusammen, so dass dieses in Wahrheit auf Erden Alles in Allem ist.

III. Die Persönlichkeit Jesu in ihrer Vollendung, als lebendige That.

§. 24.

Uebergang.

Musste bei der Betrachtung der unmittelbaren Erscheinung Jesu zunächst die Vollendung seines persönlichen Selbstbewusstseins in ihrer allgemeinen Bestimmtheit in Betracht kommen, so war dann weiterhin die erst noch als innere, subjective That vorhandene Gottesoffenbarung aus Jesu herausgetreten und ihm selber in seiner Lehre gegenständlich ge-

worden, die als der Ausdruck seines in sich vollendeten Selbstbewusstseins, zugleich den Inhalt desselben mit dem Bewusstsein der übrigen Menschheit auf lebendige Weise zu vermitteln bestimmt war. In höherer und vollkommenerer Weise aber, als es in der Lehre der Fall war, ist das persönliche Selbstbewusstsein sich gegenständlich geworden in seinem Handeln und Thun, in seinem ganzen persönlichen Dasein und Leben, sofern sich dasselbe als seine That hinstellte. Erst in dieser hat sein Selbstbewusstsein und seine Lehre den vollendetsten Ausdruck und wahrhafte Realität erhalten, sofern in der unmittelbaren Selbstdarstellung seines persönlichen Lebens seine ganze Erscheinung wieder die Form der vermittelten Unmittelbarkeit erhalten hat. Sein persönliches Selbstbewusstsein wäre isolirt und ohne bewährte Energie, und seine Lehre wirkungslos geblieben, ohne ihre weltüberwindende und welterneuernde Kraft zu üben, wenn nicht sein Leben und seine eigne That als deren plastischer Ausdruck erfunden worden wären. Hätte sein Beispiel gefehlt, so könnte von seiner Nachfolge keine Rede sein, und seiner Religion fehlte dann das Höchste, ihre wirkliche Erscheinung im Leben. Erst durch dieses, als seine That, ist Jesus in Wahrheit Erlöser der Menschheit; denn nur Leben kann Leben schaffen und die Welt bilden und erneuern. Nicht durch seine Lehre, sondern durch seine Persönlichkeit, durch seine That ist die Gemeinde gegründet; sie ging aus dem Resultate seiner ganzen Selbstdarstellung, aus seinem Tode hervor.

Die reale Verwirklichung seines persönlichen Selbstbewusstseins durch die unmittelbare That seines Lebens ist das lebendige Dasein der vollendeten Einheit seines persönlichen Willens mit dem göttlichen, die wirklich erschienene Harmonie der persönlichen Freiheit und der allgemeinen göttlichen Nothwendigkeit, die wahrhafte Erfüllung des göttlichen Gesetzes in seinem ungetheilten Thun. Erst durch sein Leben, als seine That, erwies sich Jesus als der wahrhaft historische Christus, als der erschienene Gottessohn. Erst durch diese

vollendete Verwirklichung seiner gottmenschlichen Persönlichkeit ist die in seinem Geiste erst nur subjectiv vorhandene und in seiner Lehre nur auf theoretische Weise entfaltete Erlösung der Menschheit vom endlichen, natürlichen Dasein, ihre Versöhnung mit Gott, ihre geistige Verklärung, auch unmittelbar in der Menschheit vollzogen worden, und zwar nicht als die einfache Wiederkehr eines bereits früher dagewesenen geistigen Urzustandes, nicht als die Wiederherstellung der unmittelbaren, kindlich-naiven Versöhnung und Einheit, sondern als durch die Entzweiung des Bewusstseins hindurchgegangene, vermittelte und concret erfüllte Versöhnung vollbracht. Dadurch, dass die Versöhnung des Menschen mit Gott in Jesu Leben als freie That und lebendige Wahrheit erschien, ist die Menschheit zur absoluten Gewissheit und zum anschauenden, gläubigen Genusse ihrer eignen Wahrheit und unauflöslichen Gemeinschaft mit Gott gelangt, wenn sie sich gleich vorerst gegen die in Christus wirklich und offenbar gewordene Versöhnung noch passiv verhielt und ihr eignes Wesen, ihre eigne Wahrheit (dass sie der Sohn Gottes sei) erst nur in ihm als Einzigem anerkannte, den sie ausschliesslich den Sohn des lebendigen Gottes nannte.

Sofern nun aber in der persönlichen Einheit des Menschen mit Gott, als der wahrhaften Verwirklichung der Idee der Menschheit, einerseits die Hingebung an Gott und andrerseits die freie That des Subjects die besonderen Elemente bilden, die sich dann zur synthetischen Einheit und organischen Totalität zusammenschliessen, so treten auch im Leben Jesu und an seiner Persönlichkeit besondere Seiten hervor, in welchen jene Momente zu realer Lebendigkeit herausgeboren und ausgeprägt erscheinen, nämlich a) seine Lebensthat, b) sein Leiden und c) sein Tod. Als unmittelbar in Gott sich erfassende und als eins mit Gott sich bethätigende Persönlichkeit war er zunächst das Leben selbst, das wahrhaft menschliche Leben, das vollendete Dasein der menschlichen Persönlichkeit, religiöse und sittlich vollkommene und selige Persönlichkeit. Weiterhin stellte seine Persönlichkeit im absoluten Leiden, im

Schmerze der Endlichkeit den vollendeten Gehorsam, die vollkommene Hingebung an den im Universum waltenden Gott dar. Als die synthetische Einheit seiner Hingebung, wie seiner freien That, des Gehorsams und der freien Selbstbestimmung erscheint endlich sein Tod, in welchem er sein Selbst verloren und doch auch zugleich wahrhaft gerettet hat, indem ihm im vollständigen Verlust seiner endlichen Persönlichkeit doch die Frucht und das Resultat derselben ewig in der Menschheit erhalten bleibt.

Sein Leben ist insofern erlösend, als eben die Wahrheit und Vollendung des menschlichen Wesens und persönlichen Lebens nicht blos durch ihn ausgesprochen, sondern in und an ihm zur Erscheinung gekommen, dadurch aber die absolute Möglichkeit gegeben ist, die Endlichkeit und partikulare Beschränktheit, die Sünde und den Widerspruch im persönlichen Menschenleben abzustreifen, zu negiren und die Menschheit im Einzelnen und im Ganzen zu ihrer Würde und Vollendung zu erheben. Sein Leiden hat insoweit erlösende Bedeutung, als es nicht zufällige und äussere Noth war, sondern absolutes Leiden, d. i. ein solches, welches im Wesen der Menschheit nothwendig gesetzt ist, der zu ihrer Vollendung aufstrebenden Menschheit wesentlich inhärirt, ein Leiden, das durch die freie That und Selbstbestimmung des Menschen überwunden werden muss, wenn anders die Höhe der vollendeten Persönlichkeit erklommen werden soll. Seinem Tode endlich wohnt die erlösende Kraft nicht insofern bei, als derselbe der natürliche Ausgang seines äussern Lebensschicksals und ein Kreuzestod unter Verbrechern war, sondern weil die unendliche Tiefe und der Abgrund des Todes überhaupt, die allgemeine und ewige Bedeutung des Todes für die Menschheit im Tod des wahren, vollendeten Menschen, des Gottmenschen, gegenständlich angeschaut und festgehalten wird, diese Anschauung aber sich mit dem Bewusstsein Aller auf lebendige Weise vermitteln, in Allen Leben gewinnen soll.

§. 25.

Das Leben Jesu als seine That.

Wenn der Verfasser des Johannis-Evangeliums Jesu die Worte in den Mund legt: „Ich bin das Leben“, und ebendasselbe Johannes (im ersten Briefe) von ihm bezeugt: „Das Leben ist erschienen und wir haben gesehen das Leben, welches ewig ist und ist uns erschienen;“ so haben wir darin das vollgültigste Zeugniss, dass Jesus die in ihm erschienene Offenbarung des Lebens als eine gegenwärtige, diesseitige Qualität, als das ewige, unendliche Leben der Menschheit in Gott, als die vollendete Offenbarung der wahrhaften menschlichen Persönlichkeit gefasst hat. Als dieses Leben erscheint Jesus in der vollendeten Selbstdarstellung seiner Persönlichkeit.

Er war das Leben zunächst insofern, als seine ganze persönliche Erscheinung und Lebensthat sich als die wirkliche Erscheinung des Lebens der Wahrheit und der Religion, als der wesentliche Gehalt und die Vollendung des religiösen, wahrhaft menschlichen Lebens unmittelbar darstellt. Die ewige Religion, das ewige Leben der Menschheit in Gott, die durch freie That zu vollbringende Versöhnung der Menschheit — was den allgemeinen Inhalt seiner Lehre bildete — war auch in seinem ganzen Leben zur wirklichen That und zum persönlichen Dasein geworden. Er hatte alles Vergängliche und Irdische, alles dem Geiste Fremde von sich abgethan, alles Erdengut verschmäht, allen Genuss der Endlichkeit, alle Sinnenfreude von sich gewiesen und so das natürliche Leben durch freie Selbstbestimmung völlig überwunden. Sein Leben war ein einziger, ungetheilter und ununterbrochener Dienst Gottes im Geist und in der Wahrheit. In allem seinem Wandel, Wirken und Thun, in seinem ganzen Sein und Behaben war er selbst die concrete Einheit des Menschen mit Gott, die Einheit des Vaters im Sohne, und sein ganzes Leben gewährte den Eindruck der vollendetsten Harmonie und göttlich-schönen Verklärung.

Seine vollendete Hingebung an den im Himmel des Universums waltenden Gott, den er geschaut hat, war zugleich mit der reinsten Hingebung an die Menschheit, die er in Gott als Eine wusste, verbunden, und in dieser Hingabe und Herzensdemuth hatte er zugleich sein ganzes Selbst und war seiner selbst vollgewiss. Darum konnte er sprechen: „Lernet von mir, denn ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig“ und ebenso: „des Menschensohn ist nicht gekommen, dass er ihm dienen lasse, sondern dass er diene und gebe sein Leben zur Erlösung“, d. h. stelle sein Leben als Erlösung dar für Alle, die darin das wahrhafte Leben des Menschen, die Einheit des göttlichen und menschlichen Lebens in Wirklichkeit vollendet und gegenwärtig schauen und durch den Eindruck dieser Anschauung vom natürlichen Menschen erlöst, aus dem Geiste wiedergeboren und zum wahrhaften, geistigen Menschen erhoben und verklärt werden sollen. Jesu Leben stellt sich als ein absolutes Sollen für die ganze Menschheit dar.

Denn es war ebenso, wie das Leben der Religion, auch das vollendete Leben der Freiheit und vollkommenen Sittlichkeit, derjenigen Freiheit nämlich, welche zugleich in unauflöslicher Einheit mit der Nothwendigkeit, in vollkommenster Versöhnung mit dem ewigen Schicksal oder dem Gesetze des Ganzen ist. Sein Dasein und Handeln war die lebendige That und Erfüllung des allgemeinen Willens; der Wille und das Gesetz des im Universum der Natur und des Geistes waltenden Gottes, der Wille des Vaters, war auch sein individueller Wille; in sein persönliches Wollen war zugleich der allgemeine Wille Gottes aufgenommen und ganz darin aufgegangen. „Meine Speise ist die (spricht er), dass ich den Willen thue meines Vaters im Himmel und vollende sein Werk.“ In der Versuchungsgeschichte ist das permanente Verhältniss seines und des göttlichen Willens als einzelnes Ereigniss und als einmaliger Vorfall mythisch vor- und dargestellt; hier, auf dem Scheidewege gleichsam, wurde die Richtung seines Lebens für immer bestimmt, sein partikulares Wollen dem göttlichen Wollen, und zwar mit vollkommen

freier Selbstbestimmung, unterworfen und alle Besonderheit des natürlichen und eigenen Willens überwunden. So war in Jesu die von Moses geforderte Erfüllung des göttlichen Gesetzes That und Wahrheit geworden, das Gesetz als ein fremdes und von aussen auferlegtes aufgehoben, die absolute Nothwendigkeit desselben mit dem Subject vermittelt und dieses zur wahrhaften Freiheit verklärt. Das persönliche Sein und Wollen Jesu war nicht in der Entzweiung stehen geblieben, so dass der Zwiespalt und Widerspruch des Willens zum beharrlichen Zustand geworden wäre (dies wäre die Sünde gewesen); seine Sündlosigkeit ist die überwundene Versuchung oder die durch freie That in sich aufgehobene, vernichtete Sünde. So verband sich mit der Hoheit des Selbstgefühls, in welchem er sprechen konnte: „Wer kann mich einer Sünde zeihen?“ zugleich das Gefühl der Demuth: „Was nennst du mich gut? Niemand ist gut, denn der einige Gott!“

Wie Jesus Gott und die Menschheit im Herzen trug, war sein Leben endlich auch die Einheit des religiösen und sittlichen Lebens, das Leben der Liebe in ihrer Wahrheit und Vollendung, worin zugleich der Genuss der Seligkeit des ganzen individuellen Daseins enthalten ist. Der mit der Verheissung vollkommener Gesetzeserfüllung nothwendig verknüpfte Segen war ebenfalls in ihm Erfüllung und Wahrheit geworden; in dem lebendigen Bewusstsein seiner unauflöslichen Gemeinschaft mit Gott, seiner innigsten Einheit mit der ganzen Menschheit und endlich im Gefühle seines ewig gegenwärtigen Lebens in der Zukunft seines in der Menschheit zu verwirklichenden Reiches hatte er den Genuss der höchsten Seligkeit des Menschenlebens. Die Sabbathruhe seliger Selbstbefriedigung war die letzte Frucht seiner persönlichen That; die stille Weihe eines heiteren Gottesfriedens war über sein ganzes Dasein ausgebreitet; in ungetrübter Klarheit schaute er sich selbst in der Menschheit und sich mit ihr in seinem Gotte, und in dieser Anschauung unendlich sich versenkend genoss er die Fülle des ewigen

Lebens, die Verklärung seines ganzen persönlichen Daseins. „Des Menschensohn ist verkläret und Gott in ihm verkläret.“ (Vgl. Matth. 17, 2.)

§. 26.

Das Leiden Jesu.

Wie Jesus das vollendete Leben war, so gehörte auch das Leiden der Menschheit wesentlich zu seiner Persönlichkeit und bildete ein nothwendiges Moment ihrer Vollendung, sofern es sein Selbst im Tiefsten durchschütterte und nur durch die ganze Energie seiner Gotteskraft überwunden wurde. Nicht ist hier die Schmach und der Schmerz gemeint, der von Aussen her auf ihn eindrang; über diesen war eine Persönlichkeit von solcher Erhabenheit und göttlichen Grösse durchaus erhaben, und hier hatte er nur das Wort der Liebe sprechen können: „Vater, vergib ihnen, sie wissen nicht, was sie thun.“ Vielmehr kommt hier das unendlich tiefere Leiden in Betracht, welches ihm aus dem Wesen und Inhalt seiner Persönlichkeit erwuchs, welches mit ihr eins war und ebendarum erlösende Bedeutung hatte. Dieses ist das Leiden um die zufällige, endliche Existenz, um die besondere, individuelle Persönlichkeit, das absolute Leiden der Menschheit überhaupt, welches dieselbe ewig durchbebt als der Schmerz über ihre Endlichkeit und Nichtigkeit. In diesem Leiden entzweite sich Jesu Selbstbewusstsein momentan, es trat einen Augenblick der in ihm versöhnte Widerspruch des besonderen Selbstes mit der unbedingten Hingabe an die allgemeine Nothwendigkeit des göttlichen Willens wieder hervor.

Schon bei der Feier des letzten Abendmahles, als sein Geist in ernst-inniger Sabbathstille im Kreise seiner Jünger ausruhte, mischte sich in die Empfindung der Liebe und innigen Vereinigung mit seinen Freunden das schmerzliche Gefühl der Endlichkeit und Sterblichkeit; der wehmüthige Gedanke beschlich ihn, dass auch dieses innige Verhältniss freier, persönlicher Zuneigung sich auflösen müsse. Vergäng-

lich war ja sein Leib, wie das irdische Brot, das sie gemeinsam assen; vergänglich das Blut, das durch seine Adern rann, wie der perlende Wein, von dem sie aus Einem Becher der Liebe tranken, vergänglich jedwede Freude des irdischen Daseins, die nur im dämmernden Scheine späterer Erinnerung den Menschen noch heimathlich umwallt: dieser Gedanke an die Vergänglichkeit der Schönheit des irdischen Lebens war es, was beim Herannahen seines Todes mit einem Hauche schmerzlicher Wehmuth dem edelsten Menschensohn die Stirn umwölkte und worin gerade die mystische Bedeutung des Abendmahles liegt. Dieser Schauer der Endlichkeit, der Jesum beim Abendmahle durchbebte, steigerte sich in der letzten Nacht in Gethsemane zum angstvollen Ringen und heftigsten Seelenkampfe. „Und es kam (so wird uns berichtet), dass er mit dem Tode rang und betete heftiger; es war aber sein Schweiss wie Blutstropfen, die fielen auf die Erde.“

Unmittelbar nach der Feier des innigsten Liebesmahles sah er sich, fern von den in Schlaf versunkenen Jüngern, im Angesichte des Todes eine Weile in tiefster Vereinsamung und Verlassenheit; verzagt und rathlos, selbstlos und hülfsbedürftig war er einen Augenblick ausser Stande, die Kraft seines Selbstes, Gott, fest und gegenwärtig zu erhalten, bis er endlich aus diesem momentanen Sichverlassenfühlen und gänzlichen Verluste seiner selbst in Gott sich wieder kräftig erfasste und Fassung und Stärke gewann. Obgleich er seinem Schicksale getrost entgegenging, so empfand er doch tief des Lebens unendlichen Werth; sein Herz, mit starker und gesunder Liebe zum Leben erfüllt, schauerte vor dem Tode, er rang mit demselben einsam den bittersten Kampf, um sein Leben flehend im Vernichtungsbangen. „Mein Vater, ist's möglich, so gehe dieser Kelch von mir; doch nicht wie ich will, sondern wie du willst.“ Aber es heisst auch: „Es erschien ihm ein Engel vom Himmel und stärkte ihn.“

So ist im Leiden Christi der entscheidende Augenblick eingetreten, wo der Schmerz des Leidens sich brach und mit dem Schicksal sein persönliches Selbst sich versöhnte, wo er

sich in der unendlichen Kraft seines Gottes über sich selbst und seine endliche, fürsichseiende Persönlichkeit erhob, sich selber abstarb und nur in unbedingter Hingabe an Gott, im freiesten Gehorsam sich wiederfand. In diesem Gehorsam, der die Frucht seines Leidens und zugleich dessen Aufhebung ist, sind Freiheit und Hingabe, That und Leiden zur lebendigen Einheit zusammengegangen, Kampf und Zwiespalt versöhnt; in der absoluten Hingabe ist zugleich seine persönliche Selbstbestimmung gerettet und erhalten: nicht wie ein Schlachtvieh geht er zum Tode, sondern wie ein Held, der auch im Schmerze noch gross und erhaben erscheint. Noch einmal übermannte ihn der Widerspruch des Leidens im Todeskampfe selbst, welcher die Spitze des Leidens war: da er am Kreuzesstamme hing und das Grauen der Todesnacht empfand, presste ihm die furchtbare Vereinsamung und der Schmerz über den Verlust des Lebens den Ruf aus: Mein Gott, mein Gott, warum hast du mich verlassen! So hat er mit dem Bangen der Vernichtung des individuellen Lebens gerungen, den Jammer im Tiefsten gekostet und endlich gesiegt; mit dem Rufe: es ist vollbracht! neigte er das Haupt und starb.

§. 27.

Der Tod Jesu.

Ebenso wie die That und das Leiden, steht auch der Tod Jesu hier nicht nach der zufälligen Seite dessen, was von besonderen und einzelnen Vorfällen und zufälligen Ereignissen dabei stattfand, sondern in seiner universalen und absoluten und zugleich wesentlich erlösenden Bedeutung aufzufassen. Auch abgesehen von dem persönlichen Hass, welchen Jesus durch die Energie und Rücksichtslosigkeit seiner gegen das jüdische Pharisäer- und Priesterthum gerichteten Polemik hervorgerufen hatte, war es natürlich, dass der absolute Gegensatz und Widerspruch, in welchem das von Jesu ausgesprochene und geltend gemachte neue Princip zur jüdischen Welt- und Gottesanschauung stand, von Seiten der zelotischen

Verfechter des Alten eine Reaktion hervorrief, die um so stärker und entschiedener war, als der Eindruck der neuen Lehre auf die Menge sich als kein blos vorübergehender zu erweisen und der Anhang Jesu beim Volke sich zu vermehren anfing. Indem Jesus darauf ausging, die ewige Religion aus der abgestorbenen Hülle der jüdischen Glaubensform zu befreien und in ihrer absoluten Wahrheit hinzustellen, musste er nothwendig bei denjenigen, für deren Bewusstsein diese bestimmte Form mit der Religion selbst identisch war und der religiöse Inhalt eben nur in jener Bestimmtheit gewusst und festgehalten wurde, den Schein erwecken, dass er auf die Zerstörung der Religion selbst ausgehe. Da er die Frage des Hohenpriesters, ob er Gottes Sohn sei, bejaht hatte, erklärte ihn das Synedrium für des Todes schuldig, weil er Gott lästere; und auf dem einmal gegebenen Standpunkte des Judenthums, dem das neue Prinzip den Untergang bereiten musste, geschah diese seine Verurtheilung auch mit vollem, gutem Rechte; er war schuldig, wie auch die Verurtheilung des Sokrates nach den atheniensischen Gesetzen vollkommen gerecht war. Seine Richter, die Aeltesten und der Hohepriester, fühlten recht wohl, dass der Gott, den Jesus lehrte und dessen Sohn er sich nannte, ein anderer ist, als ihr Jehovah, dessen reine Transscendenz und unendlich gesteigerte, ausserweltliche Eminenz in der neuen Gottesanschauung aufgehoben war. Darum war die neue Lehre für sie eine Lästerung ihres Gottes, eine Zerstörung der jüdischen Religion und eine Verführung des Volkes, dessen Messias und König Jesus sich nannte; und der Verführer musste sterben. Sein Tod war demnach ebensowohl im mächtigen Gange des fortschreitenden Weltgeistes eine absolute Nothwendigkeit, wie derselbe zugleich sein von ihm mit freier Selbstbestimmung gewolltes und herbeigeführtes Schicksal war, das sein klarer und besonnener Geist nothwendig voraussah. Hatte er als absoluter Genius der Religion den Sprung in Gott gethan und es gewagt, der Welt das Gesetz eines neuen Lebens vorzuzeichnen, so musste er auch die dadurch nothwendig entstehende

Collision, in die er sich dadurch mit dem Alten begab, auf sich nehmen und für sein Leben einstehen als für seine That, deren letzte Consequenz eben sein Tod war.

Gleichwohl aber sehen wir in dem letzten entscheidenden Momente seines Lebens Jesu Selbstbewusstsein sich entzweien und in einen Widerspruch begeben, woran er unterging. Obgleich nämlich in seinem Selbstbewusstsein, welches die Menschheit zum Inhalte hatte, die individuelle und nationale Besonderheit längst überschritten und aufgehoben war, so machte sich doch sein individuelles und nationales Selbst noch einmal geltend in dem messianischen Festeinzuge, der von den Evangelisten einstimmig erzählt wird. Indem er sein persönliches, fürsichseiendes Selbst doch retten möchte, geht er unter. Gerade dieser nicht zu übersehende Umstand, dass er bei seinem letzten Einzug in Jerusalem sein nationales, messianisches Bewusstsein festhalten und seine höhere menschheitliche Bestimmung an die nationalen Erwartungen seines Volkes anknüpfen zu können wähnte, dieser aus Liebe zu seinem Volke hervorgegangene Irrthum ward die historische Veranlassung seines Todes (Matth. 27, 37. Joh. 12, 13. 19), weil davon zunächst die Reaktion der Pharisäer ausging, die seinen Tod herbeiführte. Darum musste er auch unter Misshandlungen und bitterstem Hohne die Worte hören: „Gegrüsset seiest du, der Juden König!“ „Ist er Israels König, so steige er vom Kreuz, so wollen wir ihm glauben!“ Indem nun Jesus sein individuelles und nationales Selbst im Tode verlor, in welchem der Mensch und der Jude Jesus untergegangen sind, ist ihm aus diesem Verluste sein wahres, unendliches Selbst, die von ihm selbst errungene geistige Gestalt seiner Persönlichkeit gerettet und ewig erhalten worden; über die Besonderheit der fürsichseienden Persönlichkeit und über die nationale Beschränktheit emporgehoben, erweiterte sich im Tode des Individuums der Geist desselben zum allgemeinen Bewusstsein der Menschheit, der er sofort allein angehörte.

In der gänzlichen Hingabe und dem völligen Verlust seiner selbst als besonderen und nationalen Individuums, worin zugleich sein wahres Selbst, sein universeller Geist erhalten bleibt, liegt ebensowohl die Bedeutung des Opfers, wie die erlösende Kraft des Todes. Durch denselben, der für Jesum die Aufopferung wie die Erhaltung seiner selbst in sich schloss, ist die Isolirung, das endliche Fürsichsein und die nationale Beschränkung seiner Persönlichkeit aufgehoben und die Menschheit seines Lebens, seines Geistes theilhaftig geworden, durch dessen Gegenwart und Macht sie sich selber von der Endlichkeit des Lebens erlöst und zu Gott erhoben weiss. Der Tod war erst überwunden, da er rief: „es ist vollbracht! Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist!“, als sich das Leiden um den Verlust seines persönlichen Selbstes und der unmittelbaren sinnlichen Existenz in die selige Gewissheit auflöste, dass das Resultat seines Lebens, seine Geistesthat bleiben musste und dass das verklärte Selbst oder seine Persönlichkeit als Geist auch nach dem Tode des Individuums ewig und in immer höheren und weiteren Kreisen fortlebt, dass aus dem Tode der Leiblichkeit der Geist in der Gemeinde sein höheres, vollkommneres Dasein fortsetzt. Diese Gewissheit der Ueberwindung des Todes in der wahrhaften Auferstehung hatte Jesus, und dies erhob ihn über den Tod. Auch seine Auferstehung war seine That; das Grab nahm den entseelten Leib; aber sein Geist ist auferstanden in jedem der Seinigen und immerdar lebendig weilt er im Himmel jedes zu Gott verklärten Menschenherzens, im Himmel der ewigen Menschheit als in seiner einzigen und wahren Heimath.

DRITTES KAPITEL.

Die Zukunft Christi in seiner Gemeinde,

oder

der Geist und die Gemeinde.

§. 28.

Uebergang und Uebersicht.

In dem vollendeten Selbstbewusstsein Jesu war mit der Anschauung des Reiches Gottes oder der Idee der Menschheit zugleich auch die Nothwendigkeit der Gemeinde unmittelbar gegeben, die eben die Basis und das erste concrete Dasein, der reale Anfang des Gottesreiches ist, auf der bestimmten Grundlage der Nationalität. Ebenso wie die Präexistenz Christi in der Weissagung und die wirkliche Erscheinung Christi in der Erfüllung der Zeiten, gehört zur Stiftung des Christenthums auch die Stiftung der Gemeinde, welche die Fortsetzung der Persönlichkeit Christi und seine Zukunft in seiner Gemeinde war. Der erschienene Christus stellte die Vollendung der menschlichen Persönlichkeit, das persönliche Dasein der Messiasidee dar; die Menschwerdung Gottes oder die Erlösung der Menschheit von den Schranken der Endlichkeit, ihre Versöhnung mit Gott, im Wissen wie im Willen und Thun, war durch ihn Wahrheit und That geworden.

Vorerst war dies aber nur in seiner einzelnen Persönlichkeit geschehen; nur der Eine hatte und wusste sich mit Gott eins und stellte sein Leben in dieser Einheit und Versöhnung dar; die Erlösung war durch ihn vollbracht, aber zunächst nur in und an ihm selber, wenn gleich der Bestimmung nach für die ganze Menschheit, für Alle. Dass Alle dahin gelangen sollten, dies war mit in Jesu Selbstbewusstsein enthalten, und darauf geht seine Weissagung, die Verheissung seines Geistes; die Erlösung soll und muss sich zur Versöhnung der ganzen Menschheit mit Gott erweitern, Jesu per-

sönliches Leben und Bewusstsein muss zum Besitz und Genuss Aller werden. Dieser Prozess vollzieht sich aber in der Menschheit nur langsam und allmälig. Vorerst schaute die übrige Menschheit zu Jesu verklärter Persönlichkeit noch, im Gefühl der eignen Leere, Bedürftigkeit und Niedrigkeit, als zu einem Einzigen und dem Gottmenschen vorzugsweise, wie zu ihrem eignen Ideal und wahrhaften Wesen, hinauf; der Einzelne wird von dieser vollendeten Persönlichkeit noch unbedingt überwältigt, liegt vor ihr im Staube und betet an; die Anschauung wird eine absolute Macht für den Einzelnen, der sich daran zu seiner Wahrheit und zu seinem Ideal, seinem eignen verklärten Selbst emporzurichten strebt, bis allmälig die aussen und gegenständlich geschaute Gestalt des Erlösers im Innern des gläubigen Subjectes selbst Gestalt gewinnt und der Geist Christi den ganzen Menschen zu ebenderselben Höhe und Vollendung emporhebt, dass er sich, wie Jesus, in Gott weiss und sich durch eigne freie That in dieser Einheit auch erhält.

Soll sich also das Resultat der Persönlichkeit Christi, sein Selbstbewusstsein, seine Religion und seine That, in der Menschheit auf wahrhafte Weise fortsetzen, soll das christliche Princip sich in die Menschheit in der Weise einpflanzen, dass es dieselbe lebendig durchdringt und sie zu ihrer Wahrheit verklärt; so muss es zunächst im Subject sich unmittelbar Dasein und wirkliche Gegenwart geben, dann seine negative Kraft am Subject bethätigen und endlich seine universale Seite herauskehren, die allgemeine Idee des Reiches Gottes muss sich in der Schranke der Nationalität ein bestimmtes Dasein geben, muss sich als Gemeinde realisiren.

Die Möglichkeit und Bedingung dieser Verwirklichung des christlichen Princips nach dem Tode Jesu ist der in den Jüngern lebendig gewordene Geist Christi, welcher als die objective Bedingung für die Stiftung der Gemeinde erscheint und durch die Predigt fortgepflanzt sich sein unmittelbares Dasein im gläubigen Subject gibt. Hier, im Subject, ist nun der Boden, auf welchem der Geist des Glaubens seine

nächsten Wirkungen äussert und durch die Stufen der religiösen Wiedergeburt, der Rechtfertigung und der vollendeten Versöhnung die Erlösung des Subjects zu Stande und die vollendete religiöse Persönlichkeit zur Erscheinung bringt. So wird dann endlich die concrete Erscheinung des christlichen Geistes in der Gemeinschaft der Gläubigen und Erlösten zum wirklichen Reiche der Versöhnung, in welchem sich die Gemeinde als sich erbauende, als wissende und als sittliche darstellt, deren letztes Ziel die vollendete Offenbarung Gottes im Leben der Menschheit ist.

I. Die Stiftung der Gemeinde oder das unmittelbare Dasein des Geistes in der Gemeinde.

§. 29.

Vorbemerkung.

Die Frage, ob die Gemeinde durch Jesus selbst, oder erst nach seinem Tode gestiftet sei, löst sich bei näherer Betrachtung ganz einfach. Allerdings hat Jesus selbst die Gemeinde gestiftet, sofern schon die Gemeinschaft der um ihn, als ihr centrales Leben, sich schaarenden Jünger als der Anfang und die Grundlage der Gemeinde betrachtet werden muss. Auf den Glauben seiner Jünger hat er die Gemeinde gebaut (Matth. 16, 18). In dem Verhältniss, in welchem die Jünger zu ihrem Meister standen, ist die Gemeinde an sich schon gesetzt und vorgebildet und die Elemente der Gemeinde vollständig enthalten, nämlich das Ergreifen des christlichen Princips, der Glaube und das Bekenntniss, dass Jesus der Gottessohn sei, dann der dialektische Prozess des Glaubens, das Aufgeben ihrer besonderen Subjectivität und ihres vereinzelten Fürsichseins in der Nachfolge und Hingebung an den Gottessohn, als ihr Haupt und ihre Einheit (sie verhielten sich zu ihm wie die Reben am Weinstocke), und endlich das Bewusstsein ihrer Bestimmung,

in That und Leben ihre Gemeinschaft mit Christus zu bethätigen und an der Realisirung des Reiches Gottes zu arbeiten. Ebendarin liegt auch wesentlich die Bedeutung des Verhältnisses der Gemeinde zu ihrem Stifter.

Nicht die Anschauung und der Eindruck der Persönlichkeit Jesu für sich allein, noch auch seine Lehre allein, oder der Glaube der Jünger allein haben die Gemeinde gestiftet, den Grund des gemeinsamen Verhältnisses der Jünger zu Christo gelegt, sondern durch die Einheit und das Zusammenwirken dieser Elemente, durch den Geist und die Predigt und den Glauben zusammen, ist dies zu Stande gekommen. Sofern nun aber, zunächst von der Gemeinschaft der Jünger untereinander abgesehen, die eigentliche Gemeinde der Christen erst aus dem Tode Jesu entstand, erscheint dieser doch nichtsdestoweniger als ihr Stifter, indem einerseits eben aus seinem Tode seine wahre Gestalt, die ewige Idee seiner Persönlichkeit, sein persönlicher Geist als die Fortsetzung seines Lebens hervorging, ausserdem die Predigt von Christo oder die Verkündigung des Evangeliums durch die Apostel doch auch nur als die Fortsetzung der Lehre Jesu und als die weitere Fortpflanzung seines Geistes betrachtet werden kann, und endlich durch beide, durch den Geist und die Predigt, der Glaube erzeugt ward, der das unmittelbare Dasein des Geistes Christi im Subject selber ist.

Demgemäss kommen zunächst bei der Stiftung der Gemeinde diese drei Momente: der Geist, als ihr Princip, die Predigt, als die Tradition und Vermittlung des Princips durch das Wort, und der Glaube, als das unmittelbare subjective Dasein desselben nacheinander in Betracht.

§. 30.

Das Dasein des Geistes in den Jüngern.

Sehen wir im Johannesevangelium Jesu, kurz vor seinem Tode, die Weissagung von der Sendung seines Geistes in den Mund gelegt, der die Jünger in alle Wahrheit leiten und sie

alles lehren und an alles erinnern werde, was er ihnen gesagt habe; so ist darin unmittelbar die Wahrheit der Thatsache ausgesprochen, dass mit der Vollendung seiner Persönlichkeit sich in Jesu das Bewusstsein von der Fortsetzung seines Selbstbewusstseins als sein in den Jüngern fortwirkender Geist, und ebenso das Bewusstsein von der Bestimmung seiner Persönlichkeit, sich zum concreten Leben der Menschheit auszubreiten, erzeugt habe. Dieses Bewusstsein stellte sich als die Weissagung seiner eignen Zukunft nach seinem Tode dar, durch welchen die Isolirung seiner Persönlichkeit aufgehoben werden und diese sich zum Dasein seines Geistes in den Jüngern erweitern musste. Das Dasein des Geistes Christi in den Jüngern und Aposteln ist eine historische Thatsache. Was in mythischer Weise als seine Auferstehung und Himmelfahrt, als sein Hingang zum Vater vorgestellt wird, das ist in Wahrheit die Offenbarung seines Geistes, die Sendung und Mittheilung desselben oder vielmehr das Erwachen desselben in seinen Jüngern und Gläubigen.

Dieser in den Jüngern und Aposteln wirksame Geist Christi war zunächst nur die erste, noch unbestimmte Nachwirkung seiner Persönlichkeit, deren Eindruck auf sie während seines Lebens noch ein vorwaltend passiver und zerstreuter gewesen war. Erst nachdem ihnen diese Persönlichkeit, in der Unmittelbarkeit ihrer sinnlich-gegenwärtigen Erscheinung entrissen war und sie sich vom ersten Schmerze über den Verlust des Meisters zu erholen begannen, nahm ihr Bewusstsein in der Erinnerung die zerstreuten Momente seiner Persönlichkeit zusammen, deren einzelne Strahlen, als besondere Seiten seines Geistes, sich zu einem Totalbilde vereinigten. So trat, bald nach dem Austritt Jesu aus der Welt, in erhöhter Stimmung ihres Gemüthes die ganze concrete Fülle seiner Persönlichkeit, der reiche Inhalt seines Geistes mit mächtiger Energie vor ihr Bewusstsein und bemächtigte sich ihres Wissens und Wollens, ihres Denkens und ihrer Thatkraft. Aus der früheren Passivität ihres Verhaltens traten sie heraus, ihre eigne geistige Thätigkeit fing an wirksam zu

werden, und so wurde aus dem Geiste der Jünger und Apostel die Persönlichkeit des Dahingeschwundenen in bestimmter concreter Gestalt, als die wahre geistige Gestalt seiner Persönlichkeit, als die concrete Christusidee wiedergeboren.

Indem nun aber das Bild Christi in ihrem Bewusstsein sich reproducirte, und ihre eigne, vom christlichen Geiste durchdrungene subjective Thätigkeit jene frühere Unbestimmtheit der innerlich empfundenen Wirkungen dieses Geistes zur Bestimmtheit einer concreten Anschauung seiner geistigen Persönlichkeit zu erweitern strebte, konnte es nicht ausbleiben, dass bei dieser Reproduction der Christusidee die Besonderheit ihrer, noch nicht zur vollkommenen Identität mit der Persönlichkeit Christi geläuterten Subjectivität, unvermerkt und ihnen selber unbewusst, Einfluss übte und sich jenem Bilde mitaufprägte. Die bestimmte Gestalt, in welcher die Persönlichkeit des Hingegangenen aus ihrem Geiste reproducirt hervortrat, konnte darum nur eine solche sein, welche der Wahrheit des erschienenen Christus zwar im Allgemeinen entsprach, im Besonderen und Einzelnen aber doch auch wieder vielfach in trüber Färbung erschien und fremdartige Züge beigemischt enthielt. Das Bild Christi in seiner vollendeten Wahrheit und entsprechenden Identität hätten sie nur dann darstellen können, wenn sie denselben wirklich in seinem Wesen und in seiner geistigen Persönlichkeit, in seinem Leben, Leiden und Tode vollständig begriffen hätten, was aber nicht der Fall war. Denn das geistige Bild einer Persönlichkeit kann nur derjenige sprechend und ohne Trübung und Disharmonie, in seiner ganzen idealen Identität reproduciren und zeichnen, welcher mit der Persönlichkeit selber wahrhaft eins, d. h. nicht blos in Liebe verbunden, sondern auch im Stande war, mit dem eignen Geiste dem Fluge dieser Persönlichkeit allezeit zu folgen, dieselbe in ihrem wahren Wesen zu fassen und zu begreifen, was doch von den Aposteln nicht behauptet werden kann. Uebrigens ist die Verschiedenheit zwischen der objectiven Wirklichkeit des erschienenen Christus und dem subjectiven Dasein desselben in

dem Geiste der Apostel, der Unterschied zwischen der Selbstdarstellung Christi und der Gestalt, in welcher ihn seine Apostel erkannten und darstellten, keineswegs ein absoluter, sondern ein fliessender, d. h. ein solcher Unterschied, der mehr und mehr, sowie der in der Gemeinde wirksame Geist Christi an persönlicher Selbstständigkeit erstarkt, Freiheit und Reife gewinnt, auch allmählich verschwindet und zur Identität sich aufhebt.

§. 31.

Die Predigt von Christo.

Sollte nun aber der vorerst nur in den unmittelbaren Schülern Jesu wirkende Geist desselben sich auch weiter fortpflanzen und auch im Bewusstsein der übrigen Menschheit ein bestimmtes Dasein gewinnen, so konnte dies nur durch das Medium der geistigen Mittheilung überhaupt, durch das Wort, geschehen. Die Tradition oder Ueberlieferung des Geistes und die Vermittlung des christlichen Princips mit der Menschheit geschieht durch die Predigt, und zwar zunächst durch die Predigt der Jünger, welche durch den unmittelbaren Drang und die innere Nothwendigkeit ihres von der Macht des Geistes Christi überwältigten Bewusstseins zur Mittheilung und Verkündigung desselben getrieben wurden und dadurch zu Aposteln und Evangelisten wurden. Durch das Wort und die Predigt Christi war der Geist desselben unmittelbar an die Apostel, als an den Grundstock der Gemeinde gekommen; auf ebendemselben Wege pflanzt sich die christliche Idee weiter fort in jedem Jahrhundert, in jedem Individuum, und die Gemeinde ist also damit ebensowohl gestiftet worden, als sie durch die Wirksamkeit und Offenbarung des Geistes im Cultus fortwährend erhalten wird. Princip und Grund der Predigt ist eben der wirksame Geist Christi, und die Bedingung ihrer Aufnahme ist diejenige Bestimmtheit des Subjects, welche dem im Worte sich offenbarenden und an den Einzelnen gelangenden Geiste nicht widerstrebt, sondern vielmehr

selbst diesen Geist schon unmittelbar in sich trägt, so dass der schlummernde Keim nur auf die Berührung von Aussen wartet, um sich an's Licht zu gebären.

Somit ist die Predigt der Weg zum Glauben, in welchem sich der Gegenstand der Verkündigung mit dem Bewusstsein des Subjects zusammenschliesst. Denn der Inhalt der Predigt kann nichts anders sein, als die concrete Persönlichkeit Christi selbst, der Geist Christi und die Entfaltung seines bestimmten Inhaltes. Nicht eigne Weisheit und Lehre predigten die Apostel, sondern Christum, das Evangelium von dem erschienenen Gottessohne, den Geist Christi als die vollendete Gestalt der menschlichen Persönlichkeit oder die concrete Einheit des Menschen mit Gott, das Himmelreich als das Reich der mit Gott versöhnten Menschheit. Von Gott haben wir (wie Paulus sagt) das Amt, das die Versöhnung predigt; so bitten wir nun an Christi Statt: Lasset euch versöhnen mit Gott. Aller Reichthum der christlichen Lehre ist in Wahrheit nur die Entfaltung der Idee des Gottmenschen oder des zur Erlösung und Versöhnung der Menschheit erschienenen Christus. Dieses ist und bleibt in der Gemeinde der eine und ewige Inhalt aller christlichen Predigt, welcher freilich durch das subjective Bewusstsein derer, die da predigen und lehren, hindurchgehen und aus demselben reproducirt werden muss, und dadurch ein subjectives Gepräge erhält, immer aber auch in dieser freien Reproduction wesentlich derselbe bleibt, die Christusidee darstellt. Ist ja doch in Wahrheit diese Idee selbst der wirksame Grund und die lebendige Einheit aller im lehrenden Subject sich äussernden Geistesgaben. Es sind mancherlei Gaben (sagt Paulus), aber alles wirket derselbige einige Geist.

Die verschiedenen Aeusserungen dieses Geistes treten in folgenden Hauptformen der Predigt und christlichen Lehrweise hervor. Zunächst äussert sich der Geist im Worte als christliche Prophetie, und zwar entweder als s. g. Zungenreden, in welcher Gestalt der Geist sich in noch ungeordneter, unmittelbar-ekstatischer Weise kundgibt und das von der Ueber-

macht des Geistes noch überwältigte Subject von der Fülle der Begeisterung, die es als etwas Fremdes empfindet, überströmt, oder in ruhiger und gehaltenerer Weise als eigentliche, wahrhafte prophetische Verkündigung. Die nächste Gestalt der christlichen Lehre ist dann weiterhin die eigentliche Predigt, als die einfache Verkündigung des Evangeliums von Christo und der durch ihn gesetzten Versöhnung. Ihre Vollendung hat die christliche Lehrthätigkeit in der Gnosis oder der mit dem Subject auf lebendige Weise vermittelten Erkenntniss des Glaubensinhaltes in seinem ganzen Zusammenhang. Die synthetische Einheit und Harmonie dieser drei besonderen Momente der Predigt bildet dann die vollendete Wahrheit der christlichen Lehrweise, ihre Verklärung und Idealität.

§. 32.

Der Glaube.

Der Glaube (sagt Paulus im Römerbrief) kommt aus der Predigt; und zwar sofern die Predigt der Ausdruck und die lebendige Mittheilung des Geistes ist. Der Inhalt und Gegenstand der Predigt ist ebenso auch Inhalt und Gegenstand des Glaubens, der den Geist Christi zu seinem Grund und Princip hat. Wie überhaupt aller religiöse Glaube auf einer gegenständlichen Persönlichkeit ruht, so sehen wir auch in den evangelischen Berichten Jesum stets den Glauben an seine Person zur ersten und nothwendigsten Bedingung der Erlösung und der Theilnahme am Gottesreiche machen. Nur dadurch aber, dass der Glaube den Geist Christi als seine absolute Voraussetzung in sich trägt, enthält er auch die Möglichkeit und Energie, zum Wissen zu erstarken. Zunächst geht der Glaube vom Gefühl der Leerheit und Bedürftigkeit, der Schuld und Unbefriedigung, der Nichtigkeit und Unangemessenheit des eignen subjectiven Daseins, also von der Entzweiung des Subjects aus; in diesem Gefühle schaut das Subject alle Wahrheit und Lebensfülle, alle Versöhnung und

Befriedigung, Leben und Seligkeit ausser sich und sich gegenüber in dem Gegenstande des Glaubens, der historischen Persönlichkeit Christi, der darum der lebendige Mittelpunkt alles Denkens und Wollens, der Sehnsucht und des Verlangens ist, an welchen der Mensch sein ganzes Selbst und persönliches Fürsichsein opfert und in dieser Hingebung seinen Halt und Frieden findet.

Die als besondere Seiten im Glauben aufgegangenen religiösen Elemente sind zuerst die Andacht oder Anbetung, als der Akt der Erhebung des Subjects aus der Entzweiung, Bedürftigkeit und dem Schuldbewusstsein zu dem in Christo angeschauten Ideal der vollendeten, mit Gott versöhnten Persönlichkeit und damit überhaupt die Erhebung über die Endlichkeit zum Ewigen und Göttlichen. Hierzu kommt weiter die aus der Andächtigen Erhebung zum gegenständlichen Ideal geborene Hingebung und liebende Vereinigung mit dem Gegenstande des Glaubens, die sich mit der Zuversicht, die ersehnte Befriedigung in jenem auch wirklich zu finden, paart. Die Einheit beider, der Andacht und Hingebung zumal, ist endlich der unmittelbare Genuss der Einheit des Subjects mit dem Gegenstande des Glaubens und der in demselben gefundenen Befriedigung, die selige Anschauung seiner in Christo gegenwärtigen, gewissen Versöhnung mit Gott. In schöner Einheit stellen sich diese drei Seiten des Glaubens in dem lieblichen Bilde dar, welches die evangelische Erzählung (Luk. 10, 38—42) von der Maria in Bethanien zeichnet; auch in der Erzählung Luk. 7, 37. 38. 48. 50.

Das Wesen und die Bedeutung des Glaubens bestehet nun aber darin, dass er der unmittelbare Anfang der werdenden Versöhnung des Subjects, die erste, noch nicht vollendete, noch relative und einseitige Form der aufgehobenen Entzweiung ist; denn das bedürftige und verlangende Subject hat im Glauben die unmittelbare Gewissheit der Versöhnung und Befriedigung vorerst nur durch die Persönlichkeit eines Andern und noch ausser sich in diesem Andern. Durch den Glauben wird aber das gläubige Subject über sein partikulares,

endliches Selbst und eitles Fürsichsein emporgehoben, seiner zufälligen Existenz entfremdet; darum entwickelt sich die im Glauben enthaltene Erhebung zum Ideal zu einem lebendigen Prozess, dessen Resultat die wahrhafte und freie Versöhnung des Subjects ist. Zugleich weiss sich das gläubige Individuum in einer Gemeinschaft von gläubigen Subjecten, die mit ihm ebendenselben Gegenstand des Glaubens zum concreten Mittelpunkt ihres ganzen Daseins und Thuns haben. Die im Glauben gefundene Befriedigung ist ihrer nur wahrhaft gewiss und selig in dem sichern Bewusstsein, nicht allein zu sein, sondern in einer Gemeinschaft von Gläubigen zu leben, die an und in einander die Gewissheit der Gegenwart ihres Erlösers im Glauben haben. Wo zwei oder drei versammelt sind in meinem Namen (sagt Jesus), da bin ich mitten unter ihnen. Darum hat der Glaube nur in der Gemeinde sein Dasein, er ist Glaube an den in der Gemeinde waltenden persönlichen Geist Christi.

II. Die subjectiven Wirkungen des christlichen Geistes, oder der geistige Prozess in dem gläubigen Subject.

§. 33.

Uebergang.

Weil im Glauben die Versöhnung zwar wirklich in das Subject eingetreten, aber nur relativer Weise und noch nicht als absolute und freie Versöhnung des Subjects vorhanden ist, welches sich vielmehr nur in einem Andern, dem persönlichen Gegenstande des Glaubens, mit Gott versöhnt weiss und noch nicht in und für sich selber die Versöhnung hat; so ist der Glaube, durch den instinktiven Drang des nach unendlicher Befriedigung und absoluter Versöhnung mit Gott unbewusst ringenden Subjects, zugleich nothwendig auf die Zukunft gerichtet, er ist zugleich lebendige Hoffnung, und diese ist eben der keimkräftige, zur Entfaltung hindrängende geistige

Lebenstrieb des Glaubens. Wir wandeln im Glauben (sagt Paulus) und nicht im Schauen, aber wir rühmen uns der Hoffnung der zukünftigen Herrlichkeit, die Gott geben soll. — Der Glaube ist darum nur der noch in sich verschlossene, positive Anfang des wahrhaft vollendeten Selbstbewusstseins und der vollendeten religiösen Persönlichkeit, und als solcher ist er wieder aufzuheben, zu negiren, d. h. in die wirkliche Gegenwart Christi, in seine Immanenz im Subject zu verwandeln, der ideale Christus selbst ist im Subject und das Subject in ihm zu setzen. Diese Vermittlung der im Glauben unmittelbar gesetzten Elemente geht in einem allmählichen Prozess vor sich, als dessen Resultat der Punkt eintritt, wo Christus selbst im Subject eine vollendete Gestalt angenommen hat. Die Vollendung des Glaubens ist zugleich die Aufhebung desselben als solchen, nämlich der Eintritt eines Höheren, der wirklichen Versöhnung und wahrhaften Einheit des Subjects mit seinem gegenwärtig geschauten Gotte.

Da nämlich der Geist Christi das Princip, der Lebensgrund und die wirksame Kraft des Glaubens ist, so kann die Gegenwart des Geistes im gläubigen Subject kein gleichgültiges Dasein behaupten, so dass sich das gläubige Individuum nur passiv verhielte gegen den in ihm waltenden Geist Christi; vielmehr liegt im Glauben, sofern er die Anschauung des persönlichen religiös-sittlichen Ideals in Christo ist, zugleich das Moment des Sollens gegen die hinter diesem Ideal noch zurückstehende zuständliche Wirklichkeit des Subjects. Die Idee der vollendeten Persönlichkeit oder der persönliche Geist Christi tritt mit der Macht des absoluten Sollens auf und nimmt die eigne Thätigkeit des gläubigen Subjects in Anspruch, welches die Aufgabe erhält, die intensive, negative Macht des in ihm unmittelbar gesetzten christlichen Princips herauszukehren und an sich selbst zu bethätigen, die objectiv schon vollbrachte Versöhnung zu seinem subjectiven Eigenthum zu machen.

Somit erweitert sich die einfache Bestimmtheit des Glaubens, in der im Subject noch auseinander fallenden Differenz

seiner Elemente, zum subjectiven Leben, zum lebendigen Ergriffensein und Beherrschtwerden von der christlichen Idee. Diese im Gemüthe, d. i. im Gefühl und Willen des Gläubigen, vor sich gehende immanente Dialektik des Glaubens oder der Vermittlungsprozess zur vollständigen Ineinsbildung der beiden Elemente des Glaubens, des Glaubensgegenstandes und des gläubigen Subjects, durchläuft seine besonderen Stufen in der religiösen Wiedergeburt, als dem theoretischen Anfang, der Rechtfertigung, als der ruhigen Mitte, und der vollendeten Selbstdarstellung der versöhnten Persönlichkeit, als dem Resultate des Prozesses, und bildet die nothwendige Vermittlung zum objectiven Dasein der Gemeinde, das Werden derselben zur lebendigen Gemeinschaft thatsächlich mit Gott versöhnter Individuen oder zum wirklichen Reich der Versöhnung, zum Gottesreich in der Menschheit.

§. 34.

Der Prozess der religiösen Wiedergeburt.

Als der Anfang des im gläubigen Subjecte vor sich gehenden dialektischen Vermittlungsprozesses stellt sich die aus der Anschauung des Ideals entspringende religiöse Wiedergeburt oder Bekehrung dar. Es sei denn (heisst es im Johannesevangelium), dass Jemand von Neuem geboren werde, kann er das Reich Gottes nicht sehen. Aus der Erhebung der gläubigen Subjectivität zum Ideal, zur Anschauung der Gestalt Christi, als der vollendeten, in sich mit Gott versöhnten Persönlichkeit, und aus der Entzündung des subjectiven Geistes durch diese Persönlichkeit, welche mit der absoluten Macht der göttlichen Idee dem Subjecte gegenübertritt und die Nerven seines geistigen Daseins mächtig und wunderbar berührt, geht eine doppelte Veränderung im Gläubigen vor. Denn der Geist der Wahrheit, als die unendliche Macht des göttlichen Wissens und der göttlichen Liebe, ist stark genug, um das Individuum bis in die innersten Tiefen seines Daseins zu erschüttern und aus derselben heraus umzugestalten. Ein-

mal nämlich äussert sich der Eindruck der Idee oder des persönlichen Geistes Christi in theoretischer Weise, als ein Eindruck auf das Wissen und die Erkenntniss, und dann in praktischer Weise als Eindruck auf den Willen des Subjects. Jener stellt sich als Erleuchtung, und dieser als Reue dar.

Dem Individuum geht mit der Einsicht in den Widerspruch seiner eignen partikularen Subjectivität mit dem im Glauben gegenwärtig angeschauten Ideale die Ahnung und das Bewusstsein seiner sittlichen Bestimmung auf, es wird den Unterschied zwischen seiner wirklichen und seiner wahren geistigen Gestalt gewahr, und zwar erkennt es denselben als einen durch seine eigne Schuld hervorgebrachten, nichtseinsollenden und wieder aufzuhebenden Zustand. Mit dieser Erkenntniss der Entzweiung als Sünde oder dem Schuldbewusstsein ist zugleich das Gefühl der Unseligkeit in der Anklage und Verwerfung seiner selbst verbunden, welches in das Gefühl der Reue übergeht und aus der Unseligkeit des Gegensatzes herauszukommen, den Stachel der Sünde zu brechen strebt durch den Entschluss, die unangemessene, partikulare Subjectivität dem Ideale gemäss zu gestalten, sich mit dem Ideale zu versöhnen. Hiermit ist das Ideal in den Willen aufgenommen und die Bekehrung oder religiöse Wiedergeburt in ihrem Anfang vorhanden. Das Subject ist vom persönlichen Geiste des Ideals zu thatkräftiger Energie erregt und gekräftigt, den neuen geistigen, nach Gott geschaffenen Menschen anzuziehen.

§. 35.

Die Rechtfertigung.

Sowie das Ideal in den Willen aufgenommen und von demselben als sein eignes Lebensprincip erfasst und festgehalten wird, tritt die andere Stufe in dem dialektischen Prozess des gläubigen Subjects ein, die Rechtfertigung oder Gerechtigkeit vor Gott, die ihren objectiven Anfang in der Empfindung der Gnade, ihre concrete, subjective Mitte in der

Vergebung, und ihr Resultat, ihre lebendige Einheit und Vollenduug in dem Frieden des Erlöstseins hat. Durch den Glauben (sagt Paulus) muss die Gerechtigkeit kommen, auf dass sie sei aus Gnaden.

Was zunächst die objective Seite der Rechtfertigung, das Bewusstsein oder Gefühl der Gnade, betrifft, so bildet diese insofern ein nothwendiges Moment der aus dem Glauben hervorgehenden Rechtfertigung, als ja der Glaube in seiner wesentlichen Bestimmtheit die nothwendige Beziehung des subjectiven Bewusstseins auf den persönlichen Gegenstand des Glaubens oder das concrete Ideal ist, von welchem für das gläubige Subject alle Wirkungen der Erlösung ausgehen und durch dessen Anschauung und Aufnahme alle Wirksamkeit des Geistes im Subject bedingt ist. Darum heisst es mit Recht von der Persönlichkeit des Erlösers, dass von seiner Fülle die Gläubigen Gnade um Gnade nehmen. In der Gnade ist eben in letzter Beziehung das Bewusstsein enthalten, dass die dem Subject zu Theil werdende Versöhnung zunächst immer einen von dem subjectiven Thun unabhängigen, positiven Ausgang hat und durch die Voraussetzung einer andern Persönlichkeit von aussen her vermittelt, oder — principiell gefasst — absolut von Gott ausgegangen ist, von Gott nämlich, wie derselbe in der vollendeten Persönlichkeit des Gottmenschen offenbar ist.

Erscheint so die Gnade als der objective Anfang oder die göttliche Hülfe zur Rechtfertigung, als die nahende göttliche Liebe, deren Feuer das endliche Selbstbewusstsein verzehrt und es im angeschauten Ideal ganz aufgehen lässt, so gibt sich dann weiter die wirksame Gegenwart des Genius im Subject als die daseiende Liebe oder als die aus der Entzweiung und dem Schuldbewusstsein zurückgekehrte Einheit mit Gott kund, und das Bewusstsein oder Gefühl hiervon ist die Vergebung, die subjective Seite der Rechtfertigung oder die Wirkung der Gnade im gläubigen Subject. Die durch Liebe versöhnte und aufgehobene Entzweiung ist die Vergebung. Ihr sind viele Sünden vergeben (sagt Jesus zur

Sünderin, die ihn salbte), denn sie hat viel geliebt; wem aber wenig vergeben ist, der liebt wenig, — ein Wort von unendlicher Fülle und Tiefe. Und wenn Jesus weiter das Weib mit den Worten entliess: Dein Glaube hat dir geholfen, gehe hin mit Frieden (Luk. 7, 50), so ist darin der Zusammenschluss der objectiven und subjectiven Seite der Rechtfertigung, die Frucht und der selige Genuss des sich gerechtfertigt und erlöst Fühlens enthalten. In der Vergebung ist unmittelbar die Erlösung gegründet, welche die Empfindung des gläubigen Subjects ist, mit seinem Gotte versöhnt und vom Zwiespalt im Innern befreit zu sein. Aus Gnaden (sagt Paulus) seid ihr selig geworden durch den Glauben. Und an einer andern Stelle: An Christo haben wir die Erlösung, nämlich die Vergebung der Sünden, die also hier vom Apostel mit der Erlösung identisch gesetzt wird.

§. 36.

Die vollendete Selbstdarstellung des wiedergebornen Subjects.

Das durch die Energie des Glaubens gerechtfertigte Subject stellt sich in seiner Versöhnung als ein neuer Mensch dar, der die Natürlichkeit und selbstische Particularität seines früheren Wesens abgestreift hat und aus der Entzweiung und Zerrissenheit seines früheren Zustandes zu einer geistig wiedergebornen, in sich mit Gott versöhnten Persönlichkeit auferstanden ist. In seiner persönlichen Erscheinung hat das Subject nun die Versöhnung durch freie Selbstthätigkeit zu bewähren und in nimmer rastendem Streben aus jedem Kampf und vorübergehenden Zwiespalt täglich neu versöhnt aufzustehen. Darum sagt Paulus: Ist Jemand in Christo, so ist er ein neuer Mensch; das Alte ist vergangen, sieh' es ist Alles neu geworden, aber das Alles von Gott, der uns mit ihm selber versöhnt hat durch Jesum Christum; denn Gott war in Christo und versöhnte die Welt mit sich selber und hat unter uns aufgerichtet das Wort von der Versöhnung.

Die Erscheinung der durch den Glauben wiedergebornen, gerechtfertigten und dadurch anf wahrhafte Weise mit Gott versöhnten Persönlichkeit, die sich in dieser Einheit mit Gott auch erhält, gibt das Bild der concreten Religiosität in ihrer Vollendung. Das religiöse Leben in seiner Wahrheit, als wahrhaftes Leben des Menschen in Gott ist in der Selbstdarstellung der wiedergebornen Persönlichkeit verwirklicht. In dieser religiös-sittlichen Vollendung der einzelnen Gläubigen basirt darum die Wahrheit der Gemeinde, die Idee der Menschheit oder des Gottesreiches. Denn die vollendete Persönlichkeit des Christen stellt die Elemente der Religion als besondere Seiten seines Wesens dar; das Subject hat sich selbst zur Offenbarung und zum lebendigen Tempel des gegenwärtigen Gottes erbaut.

Zunächst weiss sich der Gottesmensch als Glied des Ganzen, als Glied der vom gottdurchwalteten Universum getragenen Einen Menschheit und hat in diesem Bewusstsein oder Gefühle die wahrhafte Demuth, die sich selber verleugnend an die Menschheit und an ihren Gott sich hingibt und ihrer Abhängigkeit von demselben sich stets bewusst bleibt. Dieses Gefühl der religiösen Hingebung und Demuth bleibt aber weit entfernt, in mattherzige Zerflossenheit und Erniedrigung auszuarten, es ist vielmehr in schöner Harmonie mit dem Bewusstsein jener freien Selbstständigkeit, die in Gott und kraft Gottes sich zugleich gegen Andere, insbesondere gegen den Widerstand der stumpfen oder feindseligen Welt, frei weiss. Ein Christenmensch (sagt Luther) ist ein freier Herr über alle Dinge durch den Glauben, der seine Seele Christo anvertraut, ein König und Priester, keinem Gesetze unterthan und an den nichts Aeusserliches hinanreicht. Indem der Gottesmensch, an die Menschheit hingegeben, doch sein Selbst behauptet, sich im Ganzen erfasst und das Ganze in sich zurückschlingt und zusammenschliesst in Einer religiösen Gemeinliebe, ist er die zu schöner Harmonie verklärte Erscheinung der in Gott selbstständigen und freien,

religiös-sittlichen Persönlichkeit, ein ächter Gottes- und Menschensohn.

III. Das objective Dasein des christlichen Geistes in der Gemeinde.

§. 37.

Uebergang.

In der aus dem Glauben gebornen religiös-sittlichen Vollkommenheit der Einzelnen gründet sich, wie bemerkt, die Wahrheit der Gemeinde, als concreter geistiger Gemeinschaft thatsächlich mit Gott versöhnter Individuen, das wirkliche Dasein des Reiches der Versöhnung Aller in Gott. Das in dem Vermittlungsprozess der Elemente des Glaubens sich darstellende Werden der wahrhaften Versöhnung des gläubigen Subjects hat die absolute Bestimmung, sich in allen Gläubigen zu vollziehen; die im christlichen Princip gesetzte Einheit des Subjects mit Gott soll sich zum Leben Aller erweitern, und es entsteht darum die Aufgabe, die wachsende und sich ergänzende Gemeinde immer von Neuem zu diesem Zustande des Erlöst- und Versöhntseins oder der Einheit mit dem Ideal hinzuleiten und fortwährend darin zu erhalten. Die Gemeinde hat sich fortwährend zur Gemeinschaft religiös-sittlicher, theoretisch und praktisch, in Wissen und Wollen thatsächlich mit Gott versöhnter Individuen aufzuerbauen, und dies geschieht in einem objectiven, gegenseitigen Vermittlungsprozess durch den Cultus. Aus diesem erhebt sich dann zunächst die theoretische Einheit des christlichen Geistes oder das allgemeine Selbstbewusstsein der Gemeinde oder die in Gott als versöhnt und mit dem Glaubensinhalte als identisch sich wissende Gemeinde. Endlich stellt sich durch die im Handeln, in der freien That des Lebens sich offenbarende praktische Energie des gemeinsamen christlichen Geistes die Gemeinde als sittliche dar.

In diesen drei besonderen Bestimmungen der Gemeinde als sich auferbauender, als ihrer selbst bewusster und als sittlicher liegt ihre Bestimmung und Anlage zur Universalität, die aber nicht sowohl in der extensiven, unendlichen Ausbreitung derselben über die ganze Menschheit ihre wahre Bedeutung hat, sondern vielmehr in der lebendigen Totalität und concreten Einheit des die Vielheit besonderer Gemeinden in sich zusammenschliessenden Staates realisirt ist. Der Staat ist der eigentliche feste Boden der Allgemeinheit und Universalität des Gottesreichs. Die intensive Macht und negative Energie des christlichen Geistes geht darauf aus, alles Entgegenstehende und Feindliche, allen Gegensatz und Widerspruch in die versöhnte Einheit und den stillen Frieden des religiös-sittlichen Lebens im Staate aufzuheben, das ganze Leben im Staate zu durchdringen und in sich aufzunehmen, das aus dem Glauben erzeugte persönliche Leben zum allgemeinen Leben Aller im Staate zu erweitern.

Hierin hat dann die Gemeinde ihr wahrhaft objectives und universales Dasein; der Staat ist die allgemeine Basis und feste Stütze ihrer Universalität. Das Bewusstsein dieser Allgemeinheit und Universalität immer neu zu erzeugen und lebendig zu erhalten, ist die letzte Aufgabe des Cultus, als dessen theoretisches Resultat das universale Selbstbewusstsein der Gemeinde hervorgeht, das sich wieder als die praktische Einheit des sittlichen Lebens durch die Energie des freien Handelns thätig erweist.

§. 38.

Der Cultus oder die sich erbauende Gemeinde.

Der christliche Geist in seiner praktischen Energie, in dem ihm inwohnenden Drange nach Vermittlung mit der Menschheit, nach Erweiterung der christlichen Idee zum innerlichen Leben aller Einzelnen, ist das Princip des Cultus. Er hat den Zweck, die Einzelnen zur lebendigen Einheit mit dem Ganzen, nach der Seite des Wissens wie des

Wollens, zu erheben und dadurch die Idee der Gemeinde als religiöser und sittlicher Gemeinschaft selbst hervorzubringen, ihr eignes Ideal zu erzeugen. Sein Begriff ist darum die Selbstdarstellung der Gemeinde als solcher, oder die Selbstbewegung und Selbstvermittlung ihrer Elemente zur lebendigen Totalität. Ihr Selbstbewusstsein und Wissen sowohl, als auch ihre praktische Versöhnung und Vollkommenheit bringt sie im Cultus stets neu hervor, und eben darin liegt die nothwendige und wesentliche Beziehung des Cultus zum religiösen Wissen sowohl, als auch zum sittlichen Thun der Gemeinde; beide sind die Frucht, das Resultat des Cultus, die objective Fortsetzung desselben.

Was nun näher die Art und Weise des im Cultus sich vollziehenden objectiven Vermittlungsprozesses oder die besonderen Seiten und Elemente des Cultus angeht, so bildet den Ausgangspunkt und die Basis desselben die im Priesterthum oder Clerus als schon vorhanden gesetzte Versöhnung und bewusste Gegenwart des Ideals, so dass dieser die Vermittlung des Ideals mit dem unmittelbaren religiösen Bewusstsein der übrigen Gemeinde, der Laien, übernimmt und zum Stande der Geistlichen sich fixirt. Die concrete Mitte des Cultus bildet dann die Einheit des Priesters und der Laien, die versammelte Gemeinde, die sich zu ihrer Verklärung, als der absoluten Einheit Aller in Gott, erheben will. Das Ziel und Resultat des Cultus ist endlich die innerlich vollzogene Versöhnung der Gemeinde, deren Genuss sich in der Totalität ihrer einzelnen Glieder als in sich befriedigte, selige Sabbathruhe des Geistes oder als Erbauung der Gemeinde darstellt, indem sich dieselbe selber zum lebendigen Tempel der gegenwärtigen Gottheit auferbaut. Christus ist der Eckstein (heisst es im Epheserbrief), auf welchem der ganze Bau ineinandergefüget, wächset zu einem heiligen Tempel des Herrn, auf welchem auch Ihr mit erbauet werdet zu einer Behausung Gottes im Geist.

In seiner Verwirklichung oder der concreten Entfaltung seiner Formen gestaltet sich der Cultus als gemüthlicher oder

mystischer, als intellectueller und als ritueller. Der gemüthliche Cultus stellt in der Andacht, Anbetung, im Gebet die mystische Seite der Religion in ihrer Erscheinung dar. Die Andacht oder Anbetung ist die Hingabe und Selbstopferung der Gemeinde an den gegenwärtig empfundenen und geschauten Gott, in welchem sie sich gänzlich vernichtet und erhalten weiss. Das Gebet ist die selige Ruhe des freien Geistes in Gott, das Versenken (wie Strauss sagt) in die kühlende Tiefe des Einen Grundes aller Dinge. Den Mittelpunkt des intellectuellen Cultus bildet die Lehre in der Gemeinde, als Katechese und Predigt oder religiöse Beredsamkeit, wodurch der Inhalt des Glaubens in seiner concreten Bestimmtheit für das einzelne Subject auseinandergelegt und demselben zum Bewusstsein gebracht wird. Die rituelle Seite des Cultus endlich umfasst die Mitwirkung der Kunst in ihrem ganzen Umfang für die Zwecke des Cultus, die Darstellung der Idee im Elemente der sinnlichen Wirklichkeit, insbesondere die symbolischen Handlungen und Ceremonien, durch welche die Gegenwart der Idee zur unmittelbaren sinnlichen Vorstellung und Anschauung gebracht werden soll. Der Tempel selbst, worin die Gemeinde versammelt ist, ist ein solches Symbol der unmittelbaren Gegenwart Gottes in der wirklichen Welt, das Pantheon der göttlichen Offenbarung, und die bestimmten Zeiten für die religiösen Zusammenkünfte der Gemeinde, die heiligen Tage und die Feier der Feste geben dem rituellen Cultus seinen äusseren Abschluss.

§. 39.

Das Selbstbewusstsein der Gemeinde.

Zur Idee der Gemeinde gehört auch, dass sie sich ihres Grundes, ihres Inhalts und ihrer Einheit bewusst werde oder aus der gläubigen Gemeinde zur wissenden sich erhebe. Die Nothwendigkeit dieses Selbstbewusstseins liegt schon in der Natur des Glaubens gesetzt, in welchem das Subject sowohl in der Einheit mit Christo, als auch mit dem

Ganzen der gläubigen Gemeinschaft sich befindet und beide als ihren positiven Inhalt hat. Dieser Inhalt aber, mit welchem sich das gläubige Bewusstsein zusammengeschlossen hat, ist zugleich nichts anders als die Universalität des persönlichen Geistes der Menschheit, die ewige Idee der göttlichen Persönlichkeit überhaupt, und als dieser geistige Inhalt, der sich mit dem subjectiven Geiste zu vermitteln hat, ist er kein fester und starrer, sondern ein lebendiger und flüssiger Inhalt, der den Reichthum seiner Bestimmungen in fortgehender Entwicklung auseinanderlegt. Durch den im Glauben nothwendig gesetzten Geist ist der Glaube der Lebenskeim des Baumes der christlichen Erkenntniss, der Grund und an sich seiende Anfang des Wissens. Als ein positiver und von aussen herangebrachter wird der Glaubensinhalt vom gläubigen Bewusstsein aufgenommen und erfasst, nicht aber blos passiv hingenommen, so dass derselbe als ein mit der selbsteignen Thätigkeit des geistigen Subjects unvermittelter in demselben in gleichgültiger Ruhe verharrte, sondern er ist ein solcher Inhalt, den der denkende Geist sich zum begriffenen Eigenthume macht, das ist, zum Wissen erhebt.

Die Erkenntniss oder Gnosis ist darum das Ziel des Glaubens; und sofern sich nun das Bewusstsein der Gemeinde in seiner Erhebung zum Wissen doch stets als mit dem gläubigen Bewusstsein identisch und beider Inhalt als wesentlich einen und denselben weiss, ist es das christliche Bewusstsein oder das in Christo mit Gott sich versöhnt wissende Selbstbewusstsein der Gemeinde, welches seinen eignen Inhalt, als die aus der Analyse des concreten Glaubensgegenstandes sich nothwendig ergebenden besonderen Momente, in ihrem innerlichen Zusammenhang in der Lehre darlegt. Das objective Resultat des allgemeinen Selbstbewusstseins der Gemeinde oder der Inbegriff der ausgelegten und begriffenen Momente des Glaubensinhaltes ist der Lehrbegriff oder das Dogma. Das Dogma ist, wie es aus dem allgemeinen Selbstbewusstsein der gläubigen und wissenden Gemeinde herausgeboren ist, so auch die nothwendige, vom freien Geiste selbst ge-

setzte Schranke für die Zufälligkeit und Willkür des blos subjectiven, vom Glaubensgrund sich lossagenden Denkens und beliebigen Meinens, eine Schranke freilich, die keine absolute und für alle Zeiten fixirte (was dem Wesen des Geistes widerstreiten würde), sondern eine solche ist, welche durch das im Fortschritte der Entwicklung der Gemeinde und ihres Bewusstseins von selbst überschritten und zu höherer Bestimmung aufgehoben wird.

Das Resultat der jezeitigen Auffassung des Glaubensinhaltes und seines Verständnisses in der Gemeinde wird in kurzer, compendiarischer Form im Glaubenssymbol, als dem Ausdrucke der Einheit des Lehrbegriffs mit dem Glaubensinhalte, zusammengefasst. Indem das Symbol einerseits als das bestimmte Bekenntniss nicht blos des Glaubens, sondern vielmehr des bewussten oder gewussten Glaubens oder der religiösen Ueberzeugung, andrerseits als Zeugniss der Einheit und Uebereinstimmung des Selbstbewusstseins der Gemeinde, als *regula fidei* gilt, bildet den wesentlichen und nothwendigen Halt der Gemeinde, und erst mit der Aufstellung und Annahme eines Symbols kann die äussere Gestaltung der Gemeinde beginnen. Ohne Symbol keine Kirche. Vor der Gefahr der Erstarrung des Geistes im Buchstaben des Symbols und vor einer absoluten Fixirung des Lehrbegriffs für alle Zeiten wird die Gemeinde durch ihr positives Lebensprincip, den lebendig sich fortpflanzenden und entwickelnden christlichen Geist oder das Princip der Tradition bewahrt. Dieses ist die lebendige Einheit des Glaubens und Selbstbewusstseins der Gemeinde, die concrete Versöhnung des positiven Glaubensinhaltes und des sich fortentwickelnden Geistes. Mit der fortschreitenden Entwicklung der religiösen Ueberzeugung werden auch die Symbole verändert und neue Symbole gebildet; die organische Entfaltung des christlichen Geistes prägt sich auf jeder neuen Stufe in neuen Formen des Symbols aus. Die fortschreitende Bewegung des christlichen Geistes oder die Traditionsidee ist die ewige Selbstkritik des christlichen Geistes, die zugleich gegen die Erstarrung der

Form negativ und in Erzeugung einer neuen Form affirmativ ist und als die constitutive Macht der Kirche sich erweist. Der Herr ist der Geist (sagt Paulus) und wo der Geist des Herrn ist, da ist Freiheit.

§. 40.

Die sittliche Gemeinde.

Auf die Einheit des Glaubens und Lehrbegriffs gründet sich das wirkliche Dasein der Gemeinde, als sittlicher. Die objective Basis der sittlichen Gemeinde bildet die Organisation der Vielheit von Gläubigen zu einer festen, in sich gegliederten Gemeinschaft, die feste Ordnung der Verhältnisse der Gemeindeglieder untereinander und ihrer wechselseitigen Beziehungen, oder die Gemeindeverfassung. Die Energie des christlichen Geistes, als Gemeingeistes oder als der Gegenwart Christi selber in der Gemeinde, prägt sich in bestimmten Formen des geselligen Daseins aus; auch die Verfassung ist der nothwendige Ausdruck der jezeitigen Entwicklungsstufe des christlichen Geistes und den vorhandenen Bedingungen des Gemeindelebens entsprechend. In Bezug auf die Feststellung der bestimmten Formen, in welchen und durch welche die Gemeinde ihre Idee verwirklicht, ist sie durchaus autonomisch; das Princip und die Norm ihrer äusseren Organisation liegt nicht ausserhalb, sondern in ihr selber.

Auf der festen Grundlage der Verfassung kann sich nunmehr das Leben des christlichen Gemeingeistes bethätigen, das theoretische Selbstbewusstsein der Gemeinde in unmittelbare That sich umsetzen. Was der Cultus innerlich vollbringt, die Einheit des allgemeinen Selbstbewusstseins, soll zum lebendigen Willen Aller werden und in den concreten Lebensverhältnissen sich darbilden. In den Willen der Einzelnen aufgenommen ist das religiöse Selbstbewusstsein der Gemeinde als sittlicher Gemeingeist, als christliche Sitte wirksam. Das Princip alles Handelns in der Gemeinde ist aber die in der vollendeten Versöhnung des Einzelnen gesetzte

religiöse Gemeinliebe, die sich in dem gegenseitigen Verhältniss der Glieder der Gemeinde als Vervollkommnung Aller durch einander bethätigt. Das Leben im Ganzen und für das Ganze ist, als Hingabe, das wahrhaft sittliche Opfer jedes einzelnen Gliedes und zugleich seine freie persönliche That, beides in Einem zumal, ein allgemeines gegenseitiges Opfer und Priesterthum der Liebe. Der sittliche Wille, als die Einheit des individuellen Willens mit dem göttlichen, als die Einheit von Hingebung und That, von Freiheit und Nothwendigkeit, hat sein reales Dasein nur wahrhaft in der Gemeinde, in welcher derselbe zugleich der Wille Aller ist. Die lebendige Darstellung des sittlichen Willens in den concreten Lebensverhältnissen bildet den Organismus des sittlichen Handelns überhaupt; und daraus entsteht zugleich, sowie die Gemeinde sich als die sittliche weiss und dieses Bewusstsein zum Selbstbewusstsein erstarkt ist, die Wissenschaft der Sittlichkeit, die christliche Ethik.

Um freilich zu dieser ihrer Wahrheit und Vollendung zu gelangen, deren Spitze die absolute Einheit Aller in Gott ist, hat der sittliche Gemeingeist im Kampfe gegen die endliche Welt und die Sünde die Kraft seiner Negativität zu bewähren und, als religiöser Weltsinn, die endliche Welt umzubilden und durch das religiöse Princip zu verklären. Erst mit dem Siege der Gemeinde über die Welt ist ihr Ziel, das wirkliche Dasein des Ideals, das absolute Reich der Versöhnung erreicht, die Universalität des Gottesreiches realisirt und die vollendete Offenbarung Gottes im sittlichen Universum da. Im Genusse dieser Gegenwart und Offenbarung Gottes in seinem Reiche hat die Gemeinde zugleich die vollkommene Seligkeit Aller in Einer, den Genuss des göttlichen Lebens ungetrübt.

Zweiter Abſchnitt.

Die hiſtoriſche Offenbarung der chriſtlichen Idee

oder

die weltgeſchichtlichen Entwicklungsſtufen der Religion der Menſchheit.

Marheineke, Geſchichte der deutſchen Reform. 1816. I. Bd. S. XXII. sqq.
Daumer, Andeutung eines Syſtems ſpec. Philos. 1831. S. 17 bis 31 und S. 38—57.
Hegels Leben, von Roſenkranz. 1844. S. 139—141.
Strauss, Glaubenslehre. 1840. I. Bd. (Einl. §. 3 u. 4) S. 25 - 58.
Reiff, der Anfang der Philoſophie. 1840. S. 90—106 und S. 122—151.
Michelet, die Epiphanie der ewigen Perſönlichkeit des Geiſtes. 1844. S. 148 ff. 174—188.
Hegel's Geſchichte der Philoſophie. 1840 ff. (2. Aufl.) III, 84 ff.
Michelet, Geſchichte der letzten Syſteme der Philoſophie. 1837. I, 13—34.
Hegel's Philoſophie der Geſchichte. 1840. (2. Aufl.) S. 387 ff. 497 ff.
Carriere, die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeſchichtlichen Entwicklung und Vollendung. Ein Beitrag zur Verkündigung des abſoluten Evangeliums. 1841.

§. 41.

Ueberſicht.

Die chriſtliche Entwickelung beginnt da, wo die vorchriſtliche religiöſe Weltanſchauung ihre Schranke und Grenze hatte, an dem unverſöhnten Gegenſatze der ſinnlichen und geiſtigen Welt, an dem abſtracten Dualismus der ganzen Welt- und Gottesanſchauung. Dieſer Gegenſatz, welcher im

Selbstbewusstsein Christi und in seiner Stiftung, in der Grundidee des Christenthums absolut gelöst und an sich aufgehoben war, musste sich nun auch, nach dem Gesetze der geistigen Entwicklung, durch die immanente, dialektische Kraft des neuen, christlichen Princips zur praktischen Versöhnung und zur bewussten Ausgleichung der Gegensätze vermitteln. Dieser Vermittelungsprozess bildet das Interesse der weltgeschichtlichen Entwicklung des Christenthums. Nachdem sich im Tode Jesu die individuelle Schranke seines Selbstbewusstseins, in welchem die gegenwärtige Offenbarung Gottes in ihrer Wahrheit und Immanenz zur Erscheinung gekommen war, aufgehoben hatte und die Fülle des concreten Inhalts seines Bewusstseins als sein persönlicher Geist ausgegangen war, um zum allgemeinen Geist der Menschheit sich zu erweitern, begann sich das christliche Princip in der Welt ein bestimmtes Dasein zu geben, seinen Inhalt auseinanderzulegen und seine Energie zu bethätigen. Diese Entwicklung, als die geschichtliche Offenbarung des Christenthums, durchläuft aber, sowohl nach der theoretischen Seite im Dogma, als auch nach ihrer praktischen Darstellung im Leben, verschiedene Stufen, in deren jeder ein bestimmter Typus sich objectiv ausgeprägt hat, je nachdem die eine oder andere Seite der Idee gegen die übrigen Momente vorzugsweise hervortritt.

Bedingt und begründet sind diese historischen Erscheinungsformen des Christenthums durch die Stellung, welche der Einzelne in seinem theoretischen Bewusstsein und praktischen Verhalten zum Ganzen, zum christlichen Gemeingeist einnimmt. Der specifische Unterschied, die historische Bedeutung und eigenthümliche Bestimmtheit dieser Formen liegt in der Art und Weise, dem Grade und der bestimmten Gestalt, in welcher sich die Versöhnung in dem Selbstbewusstsein und dem Leben der Gemeinde darstellt. In ihrer dialektischen Nothwendigkeit erweist sich die weltgeschichtliche Offenbarung des Christenthums dadurch, dass ihre Stufen im Allgemeinen der concreten Entwicklung des persönlichen Gei-

stes der Menschheit, den subjectiven Formen des religiösen Bewusstseins überhaupt entsprechen. War nun in der Stiftung des Christenthums das christliche Princip in seiner Unmittelbarkeit aufgetreten, in seinem thetischen Anfange vorhanden, so mussten nunmehr die in der Idee verschlossenen besonderen Momente antithetisch auseinandertreten; die Grundidee des Christenthums, die in Christo unmittelbar angeschaute Einheit des Göttlichen und Menschlichen, trat darum, sobald sie sich in die entzweite, zerrissene Welt, die noch nicht die Kraft besass, um sich in ihrer Einheit mit Gott frei und absolut zu erfassen und festzuhalten, einbilden sollte, vorerst wieder als der Gegensatz ihrer Elemente hervor und wurde zum theoretischen und praktischen Dualismus, welcher nach Einheit und Versöhnung hinstrebte. Nur zur Versöhnung mit Gott bestimmt weiss sich die vom christlichen Princip beseelte Welt, aber diese selbst ist ihr vorerst noch eine zukünftige und jenseitige. Sollte die Versöhnung der Menschheit mit Gott, wie sie in Christo zuerst zur Erscheinung gekommen war, von jedem Einzelnen durch eigne, freie Selbstthätigkeit, durch die Kraft der Menschheit selbst errungen werden, so konnte es auch nicht anders kommen. Blieb darum die Versöhnung im Anfang und lange Zeit hindurch noch mangelhaft und unvollkommen und die Einheit der Menschheit mit Gott mehr erstrebt und gehofft, als wirklich erreicht, so lag dies in der Natur der Endlichkeit ebensowohl, wie in dem Wesen des Christenthums selbst, das nicht als etwas absolut Fertiges und ein für allemal Abgeschlossenes auftrat, sondern ein lebendiger Prozess, ein geschichtliches Princip ist, das sich in den gegebenen Bedingungen des geschichtlichen Lebens mit der Menschheit vermählen soll, ein religiöser Lebenskeim, welcher sich nach und nach zum Lebensbaume der Menschheit entfalten soll (vgl. Matth. 13, 31). Die Entwicklungsstufen und geschichtlichen Erscheinungsformen des Christenthums sind nun aber folgende.

Die erste Stufe und Erscheinungsform des christlichen Geistes ist das **Urchristenthum.** Aeus-

serlich bestimmt ist dies die Periode von der Zeit der Apostel bis zur Entstehung der Idee der kirchlichen Einheit oder bis zur Mitte des dritten Jahrhunderts. Das Christenthum in den ersten dritthalb Jahrhunderten stellt das gährende Wogen und Drängen des christlichen Geistes dar, sich mit den vorhandenen religiösen Bildungselementen in das gehörige Verhältniss zu setzen, dieselben zu durchdringen, in ihrer propädeutischen Bedeutung und relativen Unangemessenheit aufzuheben und ihrer Wahrheit nach in sich aufzunehmen und dadurch das neue Princip in seiner selbstständigen Bestimmtheit als geistige Macht der Welt hervortreten zu lassen. Der in der christlichen Idee zum Gegensatz sich aufhebender Momente herabgesetzte Dualismus der vorchristlichen Weltanschauung war zwar in der urchristlichen Zeit in seiner ganzen Schroffheit und Härte, zur Anschauung der absolut getrennten diesseitigen und jenseitigen, endlichen und ewigen, sinnlichen und geistigen Welt noch nicht auseinandergetreten (erst im Mittelalter ward dies consequent vollzogen), sondern das urchristliche Bewusstsein verlegte die Realisirung des Gottesreiches, die Erhebung der irdischen zur himmlischen Welt nur in die näher oder ferner gerückte Zukunft, wo der Herr wiederkommen nnd sein Reich auf Erden gründen würde. Als concreter, objectiver Inhalt des Glaubens stand dem urchristlichen Bewusstsein die Persönlichkeit Christi noch in ihrer unvermittelten abstracten Einzelheit und specifischen Einzigkeit gegenständlich gegenüber, ohne dass noch ein wesentlicher, immanenter Zusammenhang zwischen dem gläubigen Subject und dem persönlichen Gegenstande des Glaubens vermittelt, also die Einheit mit Christo, die Versöhnung im Subject wirklich und wahrhaft vollzogen worden wäre. Der Prozess dieser Vermittlung als Prozess (nicht ihr Ziel und Resultat) ward erst dann festgehalten und als Aufgabe der Gemeinde hingestellt, als die Idee einer kirchlichen Einheit und Objectivität des christlichen Gemeingeistes zum allgemeinen Bewusstsein gekommen war und die Kirche in ihren äusseren Instituten diesen Vermittlungsprozess der Erhebung

des gläubigen Subjects zur Einheit mit Christus übernahm, also im Katholicismus.

Diese zweite Stufe der geschichtlichen Offenbarung des Christenthums umfasst die Form des **Katholicismus**, sowohl nach der Seite der Entwicklung im Dogma, als auch der Ausbildung der Verfassung und des Cultus und der Erscheinung des sittlichen Geistes, und begreift äusserlich die Zeit von dem entschiedenen Hervortreten der Idee Einer Kirche, um die Mitte des dritten Jahrhunderts, bis zur Negation des katholischen Princips durch die Reformation. Die noch dualistisch auseinandergehaltene christliche Weltanschauung ist im Katholicismus oder dem mittelalterlichen Christenthum zur schroffsten Spannung ausgebildet worden. Die mittelalterlich-katholische Weltanschauung auf den entschiedensten Dualismus dieses und jenes Lebens gebaut; es werden zwei Welten unterschieden, die himmlische und zeitliche, die geistige und irdische; in's überirdische Jenseits wird alle Wahrheit und Schönheit, aller Werth und alle Vollendung des Lebens verlegt, das Ideal des Lebens nur in einem künftigen Himmel als verwirklicht vorgestellt, von welchem die dem staatlichen Leben oder der Welt auf das Schroffste entgegengesetzte Kirche nur das gegenwärtige Nach- und Abbild, die gegenwärtige Repräsentation im Diesseits ist. Statt der wirklichen Herausgestaltung des Gottesreichs auf Erden tritt dem mittelalterlich-katholischen Bewusstsein der Inhalt der Idee des Christenthums in solchen Dualismus auseinander, worin das diesseitige Erdenleben als ein gottleeres und gottfremdes, nur durch die Kirche d. i. den Clerus mit Gott in äusserlicher Weise in Zusammenhang gebrachtes Dasein erscheint, dessen Wahrheit in den jenseitigen, überirdischen, zukünftigen Himmel verlegt wird, wo auch die eigne Versöhnung des Menschen mit Gott erst zu erwarten steht. So weiss sich zwar das Bewusstsein der katholischen Welt zur Versöhnung mit Gott, zum ewigen, seligen Leben in der Gemeinschaft mit Gott bestimmt und berufen, aber diese Versöhnung ist ihr noch eine zukünftige und jenseitige,

ein abstractes Sollen, eine blos vorgestellte Versöhnung, deren Verwirklichung in ein Reich der Einbildung fällt und dazu auch nicht durch die eigne freie Thätigkeit des an die in Christo gegenständlich gewordene Idee der Versöhnung sich gläubig anschliessenden Subjects, sondern durch die äusserliche Vermittelung eines besonderen Standes, des Clerus, durch das äussere Institut der katholischen Kirche vorbereitet und in's Werk gesetzt wird. Die mittelalterliche Gemeinde der Gläubigen hat ihre Versöhnung nicht in sich, sondern ausser sich, nur als ein Sollen in der Vorstellung, und ihr ganzes Thun und Verhalten im diesseitigen, wirklichen Leben ist nur die Vorbereitung für das ersehnte wahrhafte Leben im Himmel; der lebendige Vermittlungsprozess, der im gläubigen Subject vor sich gehen muss, wird hier permanent gemacht und objectiv fixirt, statt als ein flüssiger sich in das wirkliche Eintreten und den Genuss der Versöhnung aufzuheben. Dem Bewusstsein fehlte noch die Kraft der Intensivität und die praktische Energie, um die Aufhebung des Dualismus, anstatt im Nacheinander zweier Welten, vielmehr im Diesseits der wirklichen Welt selber zu vollziehen, und, anstatt das Hervortreten der wahrhaften, göttlichen Welt in die Zukunft eines überweltlichen, abstracten, eingebildeten Jenseits zu versetzen, vielmehr mit der Idee der göttlichen Welt die gegenwärtige Wirklichkeit zu durchdringen und so die in einem fernen Jenseits geträumte Wahrheit des göttlichen Lebens schon im Diesseits gegenwärtig zu haben. Dieser Tendenz, die in der Grundidee des Christenthums enthalten ist, ist die Reformation des 16. Jahrhunderts, durch die Negation des katholischen Princips, um einen bedeutenden Schritt näher gerückt.

Die Fortbildung der christlichen Idee im **Protestantismus** umfasst die dritte Stufe der weltgeschichtlichen Entwicklung des christlichen Geistes. Das christliche Princip in seiner antithetischen Erscheinung, die dualistisch-christliche Weltanschauung, geht hier einen Schritt weiter zur vermittelten, wahrhaften und gegen-

wärtigen Versöhnung, zur Vollendung der absoluten Religion. Zwar ist auch das Princip des Protestantismus noch im Dualismus des Diesseits und Jenseits befangen, und die abstracte Transcendenz und Jenseitigkeit Gottes und des wahrhaft göttlichen Lebens, im Gegensatz zum Diesseits, auch hier noch festgehalten. Aber der Fortschritt und die welthistorische Bedeutung des Protestantismus liegt darin, dass die Gemeinde ihre Versöhnung nicht mehr ausser sich durch den Clerus hat, durch diesen und die äussere Kirche mit Gott versöhnt ist, sondern durch sich selbst im Glauben an der unmittelbaren Gegenwart des idealen Christus festhält, diese immanente Gegenwart des Erlösers im Subject als die für das Subject seiende Gegenwart des Ideals begreift und durch den Glauben die Versöhnung als Rechtfertigung vor Gott gegenwärtig hat und wirklich geniesst. Dadurch, dass der Protestantismus die Versöhnung in das Subject selbst, in den immanenten dialectischen Prozess des subjectiven Geistes verlegt, ist schon unmittelbar der Keim und Anfang gegeben, um die Vollendung der Gemeinde zum freien Reiche mit Gott versöhnter Glieder aus einem blos vorgestellten und geträumten Jenseits in die diesseitige Wirklichkeit hereinzurücken. Den vorher blos äusserlich gebliebenen objectiven Glaubensinhalt nun auch in der Innerlichkeit des Geistes selbst sich auf lebendige Weise vermitteln zu lassen, ein inneres selbstständiges Glaubensleben zu schaffen, darin liegt die Aufgabe und Bedeutung des Protestantismus, welcher dadurch die Uebergangsstufe zu etwas Neuem und Höherem wird.

Den Dualismus der urchristlich-mittelalterlich-protestantischen Weltanschauung ganz und vollständig anfzuheben, die diesseitige Welt zum gegenwärtigen Gottesreich, zum wirklichen Reich der Versöhnung, zum Himmel in der Menschheit herauszubilden, die Universalität des Christenthums zur Wahrheit zu machen und das göttliche Leben als eine gegenwärtige Qualität, als ein bereits angebrochenes und ewig sich fortsetzendes Leben in Gott erscheinen zu lassen, — dies bleibt der weiteren Entwicklung und Fortbildung der christ-

lichen Idee zur absoluten Religion und absoluten Welt in der Zukunft vorbehalten. Daran arbeitet bereits mit neuer Pfingstbegeisterung der christliche Geist auf dem Höhepunkte seiner bisherigen Entwicklung. Der Protestantismus, mit den Kämpfen und Wirren der Gegenwart, ist der Uebergang zu einem neuen Stadium der christlichen Welt; aus den religiösen Geburtswehen der Gegenwart wird Christus in verklärter Gestalt hervorgehen, und die Philosophie wird die Hebamme sein. Die Verkündigung des ewigen Evangeliums hat bereits ihre Propheten und Märtyrer, bis über kurz oder lang der neue Luther erscheint, der die Organisation desselben in's Werk zu setzen beginnt.

Aus dem concreten Inhalt des christlichen Princips ist die ganze christliche Entwicklung in Lehre, Leben, Verfassung und Cultus herausgeboren und in den bisherigen Haupterscheinungsformen des Christenthums objectiv ausgeprägt worden; durch den unmittelbaren Instinkt und treibenden Lebensdrang des christlichen Geistes hat in jeder derselben die einfache Substanz der Idee zur bestimmten Entfaltung ihrer besonderen Momente sich erweitert und diese nach ihren einzelnen Seiten, ideell im Dogma, praktisch im Organismus des sittlichen Lebens dargelegt und im Cultus und in der Verfassung objectivirt. Soll darum der Gang der welthistorischen Entwicklung der christlichen Idee, die geschichtliche Offenbarung des Christenthums speculativ begriffen und ideell reproducirt werden, so sind eben diese Stufen und Momente in ihrem organischen Hervorgehen aus dem verschlossenen Keime des Princips und in ihrer besonderen specifischen Grundbestimmung zu betrachten, so dass die allgemeinen Grundzüge einer Philosophie der Kirchen- und Dogmengeschichte in festen Gedankengestalten vorgeführt werden. — Dies ist im Allgemeinen die Aufgabe des folgenden Abschnittes.

Erste Stufe.

Das Urchristenthum

oder

die vorkatholische Entwickelung der christlichen Idee bis in's dritte Jahrhundert.

Ὁ πιστεύων εἰς τὸν υἱὸν ἔχει ζωὴν αἰώνιον· ὁ δὲ ἀπειθῶν τῷ υἱῷ οὐκ ὄψεται ζωήν, ἀλλ' ἡ ὀργὴ τοῦ θεοῦ μένει ἐπ' αὐτόν.

Ev. Joh. 3, 36.

Das Urchristenthum oder die vorkatholische Entwicklung der christlichen Idee.

Strauss, das Leben Jesu kritisch dargestellt. (1835.) 3. Auflage. 1838.
Neander, Geschichte der christlichen Religion und Kirche. I. B. 1.—3. Abth. Vgl. Theol. Jahrh., von Zeller. IV. 2. H. (1845) S. 207—314.
Hase, Kirchengeschichte. 1844. (5. Aufl.)
Marheineke, Universalkirchenhistorie des Christenthums. 1806. I. Theil.
Gfrörer, kritische Geschichte des Urchristenthums. 1831. III Bde.
Rothe, die Anfänge der christlichen Kirche und ihrer Verfassung. 1837. I. Bd.
Usteri, Entwicklung des Paul. Lehrbegr. (1824) 1834.
Dähne, Entwicklung des Paul. Lehrbegr. 1835.
Köstlin, der Johanneische Lehrbegriff. 1843.
Zeller, Aphorismen über Christenthum, Urchristenthum und Unchristenthum. In Schweglers Jahrbüchern der Gegenwart. 1844. S. 491—528.
Zeller's theologische Jahrbücher. 1.—4. Bd. Jahrg. 1842—45.
Baur, die christliche Gnosis in geschichtlicher Entwicklung. 1835.
Schwegler, der Montanismus und die christliche Kirche des zweiten Jahrhunderts. 1841.
Marheineke, über den Ursprung und die Entwicklung der Orthodoxie und Heterodoxie in den ersten 3 Jahrhunderten. In Studien von Daub und Creuzer. III. Bd. 1. Heft. S. 96 ff.
George, Mythus und Sage. 1837. S. 108 ff.
Thomasius, Origenes. Ein Beitrag zur Dogmengeschichte. 1837.
Redepenning, Origenes. Eine Darstellung seines Lebens und seiner Lehre. 1841. 1. Abth.
Baur, das manichäische Religionssystem. 1831.

§. 42.

Uebersicht.

Als nach dem Tode Jesu sein persönlicher Geist, das ideale Christusbild in das Bewusstsein seiner Gläubigen sich eingepflanzt hatte, begann sich nun die Versöhnung des tiefen

Zwiespaltes in der Menschheit zu vermitteln; die theoretisch und praktisch, in ihrem Wissen und Thun noch mitten in schroffster Entzweiung, im Dualismus des Göttlichen und Menschlichen, des Unendlichen und Endlichen stehende Welt rang nunmehr, vom Princip des neuen Lebens ergriffen, aus tiefstem Geistesbedürfnisse danach, im theoretischen Bewusstsein, wie im praktischen Verhalten den Zwiespalt des endlichen Geistes mit Gott zu überwinden, um zur Einheit und Versöhnung in Gott zu gelangen. Als die nächste Aufgabe des neuen Lebensprincips ergab sich darum von selbst, dass sich dasselbe mit den vorhandenen religiösen Lebenselementen der römischen Welt auseinandersetzte (Apologetik), dieselben entweder ausschied, oder sich aneignete (Gnosticismus), um aus diesem Prozesse das christliche Element in seiner Selbstständigkeit heraustreten zu lassen (kirchliche Theologie).

Zunächst freilich konnte die Ueberwindung des Dualismus nur in unvollkommener Weise gelingen; die Versöhnung des Geistes kam den ersten Christen zwar in wahrerer Gestalt, als früher, aber gleichwohl weder in ihrer Reinheit und Vollendung zum Bewusstsein, da sie sich bei ihnen noch an eine von aussen her kommende, äusserlich vorgestellte, noch nicht immanente, sondern in einem persönlichen Mittelwesen gegenständlich angeschaute Vermittlung knüpfte; noch auch konnte im praktischen Leben die Aufhebung der Entzweiung zur vollendeten Erscheinung kommen, da die erste Christenheit sich noch vorwaltend in ihrer absoluten Abhängigkeit von Christo und noch nicht in ihrer persönlichen Selbstständigkeit und Freiheit erfasste und darzustellen verstand. Die Person Christi, als Erlösers und Mittlers zwischen Gott und der gottentfremdeten Menschheit, trat darum in der ersten christlichen Zeit in den Mittelpunkt des ganzen religiösen Verhaltens; in dieser Person des Erlösers und dem persönlichen Verhältniss zu demselben hatten die Gläubigen ihre Versöhnung wenigstens in gegenständlicher Anschauung vor sich, und die Vollendung des christlichen Reiches, die wahrhafte Realisirung der Versöhnung in Allen wurde, weil sie

die Gegenwart nicht bot, von der gläubigen Hoffnung in die nächste Zukunft der Wiederkunft des Herrn verlegt, woran die urchristliche Zeit mit sehnsüchtiger Erwartung hing. Man kann sagen, dass das Urchristenthum, durch die in's Centrum der Speculation wie des Lebens gestellte Persönlichkeit Christi und durch die keimkräftige, wahrhaft speculative Idee von seiner Wiederkunft in unbestimmter Zukunft, die zur Entfaltung drängenden Keime und positiven Anfänge aller späteren Entwicklungsformen des christlichen Geistes *in nuce* in sich trug. Der im s. g. apostolischen Symbolum niedergelegte Inbegriff des urchristlichen Glaubens ist die einer unendlichen, kritisch-speculativen Fortbildung fähige, feste Grundlage des christlichen Dogma. Von dieser Seite betrachtet liesse sich etwa ein Rechtfertigungsgrund für die seit der Reformation so vielfach geltend gemachte Forderung finden, im Glauben und Leben auf die urchristliche Zeit zurückzugehen, eine Forderung übrigens, die sich um desswillen als unhaltbar und einseitig erweist, als der Fortschritt des Geistes zur Entfaltung der Gegensätze und zur vermittelten Versöhnung gegen das noch unentwickelte, erst im Gähren der Elemente begriffene Urchristenthum in seinem absoluten Rechte ist.

Aus der angedeuteten allgemeinen Bestimmtheit des Urchristenthums begreifen sich die einzelnen Erscheinungen des christlichen Geistes in den ersten dritthalb Jahrhunderten als nothwendige Offenbarungsweisen der also bestimmten Idee, welche zunächst wieder in unmittelbarer, thetischer Weise im apostolischen Christenthum, dann in ihren gährenden und sich bekämpfenden Gegensätzen im gnostischen Stadium, und in einer relativen Versöhnung der Gegensätze in der Objectivität der kirchlichen Theologie, am Ende des zweiten und am Anfang des dritten Jahrhunderts, auftritt. Ebenso drücken Verfassung, Cultus und Sitte in dieser Periode die urchristliche Bestimmtheit des christlichen Princips in seiner äusseren Erscheinung und objectiven Selbstdarstellung aus. — Hiermit sind die Momente angedeutet, die nun im Einzelnen zu betrachten stehen.

ERSTES KAPITEL.

Die allgemeine Bestimmtheit des urchristlichen Geistes.

§. 43.

Der Glaube des Urchristenthums.

Die aus dem Tode Jesu hervorgegangene ideale Gestalt Christi bildet überhaupt den Inhalt und Gegenstand des christlichen Glaubens, welcher in der urchristlichen Zeit eine durch das innere Verhältniss seiner Elemente, nämlich die bestimmte Stellung und Beziehung des gläubigen Bewusstseins zum persönlichen Gegenstand des Glaubens, bedingte eigenthümliche Form erhielt, die ihn von der katholischen und von der protestantischen Form des Glaubens bestimmt unterscheidet. In Folge des nachhaltigen Einflusses, welchen der Eindruck der Persönlichkeit Jesu auf die Jünger und ersten Christen geübt hatte, kam es, dass das objective Element des Glaubens, die Person Christi, gegen die subjective Seite in den Vordergrund trat, und dass diese letztere vorwaltend als Abhängigkeitsgefühl und Erlösungsbedürftigkeit bestimmt war, wie denn auch natürlich das Gefühl der Abhängigkeit dem noch nicht zur wahrhaften Freiheit und Selbstständigkeit erstarkten christlichen Bewusstsein der Urzeit vorzugsweise entsprechen musste. Demgemäss stellt sich auch die praktische Energie des urchristlichen Glaubens als Hingebung und Passivität des Subjects, als Fernhalten von allem weltlich-heidnischen Treiben und als Märtyrerthum dar.

Das Specifische des urchristlichen Glaubens war eben die unmittelbare, von Gründen und Beweisen noch ganz unabhängige Gewissheit der in Christo gesetzten objectiven Erlösung und Versöhnung der Welt mit Gott. Die Persönlichkeit Christi hatte übrigens für den urchristlichen Glauben noch eine blos objectiv-äusserliche Bedeutung; die Persönlichkeit

Christi nach ihrer äusserlichen und geschichtlichen Seite war es, um welche sich das Hauptinteresse des Glaubens drehte. Das Erschienensein und erwartete Wiederkommen des Erlösers, die Erlösung als ein zum Theil vergangenes, zum Theil erst noch zukünftiges äusseres, geschichtliches Faktum war es, woran sich das gläubige Bewusstsein hielt, und welches durch die gläubige Reflexion in seine Elemente auseinandergelegt wurde. Es war Glaube an die Person des erschienenen Messias und an die einzelnen Momente seines äusseren persönlichen Lebens, als schlechthin einziger, nur einmal geschehener, äusserlich-geschichtlicher Thatsachen, die nur für Christum selbst, als dieses eine bestimmte Individuum, um ihn zum Messias und Erlöser zu machen, absolute Bedeutung hatten, mit der übrigen Menschheit nur einen äusserlichen und relativen, zufälligen, keinen wesentlichen und ideell-immanenten Zusammenhang haben. Diese objective Bestimmtheit des urchristlichen Glaubens, welche in Wahrheit eine besondere Seite des christlichen Glaubens, neben andern und wenigstens gleich, wenn nicht höher berechtigten Momenten desselben, ausmacht, war hier die Hauptsache, worin alles Uebrige aufging.

Nach dieser seiner specifischen Bestimmtheit legt sich der Inhalt des urchristlichen Glaubens in einer Reihe äusserlicher Thatsachen und zufälliger Ereignisse auseinander, mit welchen sich die Reflexion und Speculation der Gläubigen vorwaltend beschäftigte, indem sie die Person und das Leben Jesu ausschmückten, eine weite Anschauung seiner Thaten und seines Wirkens, seines Leidens und Todes sich bildeten und seine Erscheinung mit der vorchristlichen Oekonomie und mit Gott selbst in einen bestimmten äusserlichen Zusammenhang brachten. Erst später, mit der allmähligen Entstehung und Hervorhebung des katholischen Princips, erweiterte sich diese Einfachheit und Einseitigkeit des Glaubens und es trat in denselben das Moment der concreten Vermittlung ein, die Gegenwart Christi in der Gemeinde und seine objective Repräsentation durch den Clerus, der für die Gemeinde die

Vermittlung mit Christus darstellte, die Erlösung fortsetzte, wurde in den Glauben als erweiterter Inhalt mit aufgenommen. Aber zwischen dieser veränderten, katholischen und jener ersten urchristlichen Form des Glaubens liegt noch ein (an der Grenze des Urchristenthums stehendes) vermittelndes Uebergangsmoment, nämlich die alexandrinische Auffassung des Glaubens, in welcher die von der katholischen Kirche gemachte dualistische Trennung zwischen dem niederen, auctoritätsgläubigen Bewusstsein der Menge und dem höheren Bewusstsein des Clerus schon im Keime enthalten ist. Die Alexandriner, namentlich Origenes, unterschieden nämlich zwischen der gewöhnlichen Form des blossen historischen oder Auctoritätsglaubens, als der noch untergeordneten Stufe des noch sinnlichen oder fleischlichen Christenthums, und der aus diesem hervorwachsenden höheren Form des Glaubens, als der geistigen Gemeinschaft mit dem idealen Christus oder der Stufe des wahrhaften und geistigen Christenthums, und zwar wurde diese in dem geistigen Entwicklungsgang des Menschen sehr wohl begründete Unterscheidung so modificirt, dass Christus selbst für Alle der Erlöser sei, und nur den noch auf jenem untergeordneten, vorbereitenden Standpunkt stehenden Christen als blos historischer Christus oder blos äusserlich-gegenständliche Persönlichkeit erscheine, während den höheren Menschen die Anschauung seiner wahren, geistigen Gestalt oder der verherrlichte Christus aufgehe.

§. 44.

Das mythische Bewusstsein der urchristlichen Zeit.

Christus lebte im Bewusstsein seiner Gläubigen nach seinem Tode fort, aber nicht rein konnte sich die Idee seiner Persönlichkeit in dem theils noch unentwickelten, theils phantastisch bestimmten Bewusstsein der ersten Christenheit fortpflanzen, sondern die Tradition der Christusidee nahm durch Mythen und Wundererzählungen ihren Weg; Mythen und Sagen sind die nothwendige Hülle für die Ueberlieferung der Idee,

der Kanal, in welchem das göttliche Feuer den kommenden Geschlechtern überliefert wurde. So hat sich um die der unmittelbaren Wirklichkeit entzogene und immer mehr in die Ferne gerückte Persönlichkeit Christi ein Kreis von Mythen und Sagen gebildet, worin das von der Idee Christi, als der Idee der vollendeten Persönlichkeit oder der Einheit Gottes im Menschen, durchdrungene und getragene Bewusstsein der Gläubigen nach dem überlieferten, noch unbestimmten Typus der Persönlichkeit Christi das Bild derselben in bestimmter und mit mannichfaltigen Zügen ausgeschmückter Gestalt sich vorstellig machte, und dies in einer Gestalt, welche dem gläubigen Bewusstsein als die eines Einzigen, über die Gläubigen selbst unendlich erhabenen, der — hier selber persönlich vorgestellten — Gottheit näher gerückt und als verklärte, verherrlichte Persönlichkeit des wirklich erschienenen Erlösers erscheint.

Wie nun aber das erste christliche Bewusstsein Christum nicht als die aus dem Schoosse der Menschheit selbst entwickelte und herausgeborene, sondern vor und ausser der Menschheit, durch besondere göttliche Thätigkeit hervorgebrachte vollendete Persönlichkeit, die von der Persönlichkeit anderer Menschen specifisch verschieden, in ihrer Art einzig sei, gefasst hatte; musste natürlich dieselbe auch in allen Momenten des Lebens, von der Geburt bis zum Verschwinden von der Erde, mit dem Strahlenglanze eines übernatürlichen Lichtes umgeben, in's Bereich des Wunderbaren und Unbegreiflichen gezogen, aus der Sphäre rein menschlicher Entwicklung herausgerückt werden, während die Wahrheit darin bestanden hätte, in den besonderen Momenten des Lebens Jesu eben die Idee der Menschheit, das wahrhafte Wesen der menschlichen Persönlichkeit verwirklicht zu sehen und so nachzuweisen. Da übrigens das mythisch-phantastische Bewusstsein der ersten Gläubigen von der Idee des wirklich erschienenen Christus beseelt und bewegt war, so konnte auch das Produkt des mythenbildenden Geistes kein solches sein, welches der Persönlichkeit des wirklichen Christus

durchaus fremd gewesen wäre, dieselbe in durchaus entstellter Form reproducirt hätte; sondern hinter der mythischen Hülle lag doch, mehr oder weniger verdunkelt, die Idee der Persönlichkeit Christi selbst verborgen zum Grunde, und einem höher hinauf entwickelten, gereifteren und frei gewordenen christlichen Bewusstsein muss darum aus jenen Mythen eben die Idee Christi selbst aufgehen und entgegenstrahlen. Was das mythische Bewusstsein Christo allein und ausschliesslich vindicirte, das erkennt das speculative Bewusstsein als der Idee der menschlichen Persönlichkeit oder dem Wesen des Menschen überhaupt angehörig.

In die Kategorie des Mythischen in der evangelischen Geschichte gehört auch das Wunder, an welchem das religiöse Bewusstsein des Urchristenthums in seiner noch dualistisch-phantastischen Bestimmtheit ein besonderes Interesse nimmt. Weil man die Persönlichkeit Christi nicht aus dem Zusammenhang der ganzen Entwicklung der Menschheit ableitete, sondern als durch eine besondere, aussergewöhnliche, von aussen eingreifende göttliche Thätigkeit hervorgebracht sich vorstellte, so kam es ganz natürlich, dass man auch in der Offenbarung und objectiven Selbstdarstellung seiner Persönlichkeit, in Jesu Thun und Wirken, ein besonderes, ausserordentliches Uebergreifen des specifisch Göttlichen in Christo über die natürliche Schranke statuirte und damit — freilich dem dualistischen Standpunkte ganz angemessen — den unauflöslichen Zusammenhang des Natürlichen und Geistigen, die Einheit des Göttlichen im Menschlichen zerriss. Dies ist eben die Bedeutung des Wunders. Der Wundererzählung liegt ursprünglich irgend ein wirkliches Ereigniss, ein thatsächlicher Vorfall zum Grunde; indem aber dieses Faktische durch die Ueberlieferung von Munde zu Munde weitergepflanzt wurde, erfuhr es so viele subjective Zusätze und Beimischungen, dass allmählich der ursprüngliche Sinn, die Idee ganz verloren ging oder bis zur Unkenntlichkeit entstellt, zur Sage wurde.

Aus dem noch im Dualismus befangenen Glauben des Urchristenthums an die absolute Einzigkeit und specifische

Verschiedenheit der Persönlichkeit Christi von der menschlichen Persönlichkeit erklären sich in einfacher Weise sowohl die im N. T. enthaltenen Erzählungen von den wunderbaren Krankenheilungen, Todtenauferweckungen und sonstigen wunderbaren Thaten, die Jesus verrichtet haben sollte, als auch die Berichte von seiner übernatürlichen Geburt, von seiner Auferstehung und Himmelfahrt, in welchen letzteren das kritische und speculative Bewusstsein nur mythische Anschauungen vom wahren und wirklichen Wesen der menschlichen Persönlichkeit überhaupt, nämlich von der Wahrheit und Wirklichkeit der menschlichen Geburt, als einer Geburt aus dem Geiste, und von der Wahrheit der persönlichen Fortdauer und Vollendung nach dem Tode begreift, während sich das mythische Bewusstsein dieselben als durch eine besondere göttliche Dazwischenkunft hervorgebrachte Wirkungen, als in ihrer Art einzige und nur bei Christo vorkommende, bei der übrigen Menschheit nicht wiederkehrende Erweisungen der göttlichen Allmacht, und als äussere geschichtliche Thatsachen und einzelne Vorfälle vorstellt, anstatt in denselben ewige Thatsachen des Menschenlebens zu erkennen.

Dem verkehrten und nutzlosen Streben, der evangelischen Geschichte mythische Elemente durchaus abzusprechen und dahin gehörige Erzählungen als wirkliche Fakta festzuhalten, liegt das Vorurtheil zum Grunde, als ob unter Mythen überhaupt freie schriftstellerische Productionen und mit Bewusstsein und Absicht gebildete poetisch-bildliche Einkleidungen religiöser Ideen zu verstehen seien, während doch der noch nicht zur Klarheit und Freiheit des selbstständigen Denkens erstarkte Geist die Idee niemals in ihrer reinen Gedankenform zu fassen und gegenständlich festzuhalten vermag, sondern unwillkürlich, ohne dass er sich dessen bewusst ist und es will, die im Bewusstsein sich offenbarende religiöse Idee in sinnlich bildlicher Form, in der phantastischen Weise der Vorstellung sich gegenständlich und anschaulich macht. Nur in dieser Form konnte die Idee des erschienenen Christus, als die Vollendung des persönlichen Geistes der Menschheit, in damaliger, wun-

dersüchtiger Zeit gefasst, überliefert, gläubig angenommen und anerkannt werden. Ein wahres Bild von der äusseren Erscheinung, welche selbst freilich keine Erdichtung, sondern Thatsache ist, geben diese Mythen nicht; aber die Idee selbst geben sie, denn das Princip des mythenbildenden Geistes ist eben nichts anders, als der persönliche Geist Christi, die im Bewusstsein der Gemeinde lebendig gegenwärtige und sich fortsetzende geistige Gestalt Christi.

§. 45.

Tradition und Lehre.

Da sich der concrete Inhalt der neuen Religion nur durch das Wort, die Lehre fortpflanzen und überliefern konnte, so erscheint diese wiederum als das Princip und die Bedingung des Glaubens, der (wie Paulus sagt) aus der Predigt kommt. In ihrer ursprünglichen Gestalt war die urchristliche Lehre die einfache, mündliche Verkündigung des Evangeliums von Jesu, als dem erschienenen Messias. Nicht lange aber währte es, so musste, mit dem gegen die neue Religion sich erhebenden Widerspruch, das Bedürfniss sich geltend machen, den einfachen Inhalt dieser apostolischen Verkündigung weiter auszulegen, zu beweisen und zu begründen. So erhielt die Lehre eine dialectisch-polemisch-apologetische Gestalt, in welcher sie uns schon in den paulinischen Briefen und in erweiterter Form in der eigentlich s. g. Apologetik entgegentritt. Die von den Aposteln mündlich, hin und wieder auch schriftlich vorgetragene Lehre wurde Tradition genannt, die mithin in der ersten Zeit die einzige Quelle der christlichen Lehre und die objective Basis des Glaubens war. Bei der Unsicherheit einer blos mündlichen Ueberlieferung erwachte bald das Bedürfniss, den Inhalt der apostolischen Lehre durch schriftliche Aufzeichnung zu fixiren und dem flüchtigen, beweglichen Worte grössere Dauer und Sicherheit zu leihen. Dadurch war der Anfangs nur mündlichen Ueberlieferung auch eine aus ebenderselben apostolischen Quelle geflossene schrift-

liche beigesellt, und beide Formen der apostolischen Tradition liefen nebeneinander her, sich wechselseitig ergänzend. Auf diese Weise waren die von Munde zu Munde fortgepflanzten Erzählungen vom Leben Jesu nach und nach in schriftlichen Urkunden niedergelegt, die man Evangelien oder Denkwürdigkeiten über Jesus nannte; die von den Aposteln in besonderen Fällen an bestimmte Gemeinden geschriebenen Briefe traten denselben zur Seite. Beide zusammen nannte man die Schrift, und schon um die Mitte des zweiten Jahrhunderts findet man die Spur einer solchen Sammlung.

Dabei konnte es, nachdem einmal die Apostel und ihre unmittelbare Schüler, die apostolischen Väter, vom Schauplatz abgetreten waren, nicht fehlen, dass hie und da auf die apostolische Ueberlieferung und auf Schriften auch von solcher Seite sich berufen wurde, auf welcher doch eine starke Abweichung von dem sonst allgemein als apostolische Ueberlieferung und christliche Lehre festgehaltenen Glaubensinhalte hervortrat, und dadurch sah sich die Mehrzahl der auf den Besitz der ächten apostolischen Ueberlieferung und Schrift Anspruch machenden Kirchenlehrer zu der Auskunft gedrängt, den Inbegriff des apostolisch Ueberlieferten, wie es in der Mehrzahl der Gemeinden sich vorfand, als allgemeine Glaubenssumme und gemeinsame Grundlage der in Schrift und mündlicher Ueberlieferung enthaltenen christlichen Lehre zusammenzufassen. Und diese *regula fidei ab apostolis tradita* galt dann als der kirchliche Kanon der christlichen Wahrheit, als die Norm, wornach die Schrift auszulegen und alles sonst Ueberlieferte zu prüfen sei. Die Tradition in diesem veränderten Begriffe wird von Tertullian als *ἡ γνῶσις ἡ εἰς ὀλίγους ἐκ τῶν ἀποστόλων ἀγράφως παραδοθεῖσα* bezeichnet. Den letzten Abschluss und bestimmten Ausdruck hat der zur Glaubensregel kurz zusammengeschlossene Inhalt der Tradition und Schriftlehre in dem s. g. apostolischen Symbolum erhalten, welches öffentliche Gültigkeit und Verbindlichkeit erlangte. Die kirchliche Lehre war dann nur die Auslegung und Entfaltung dieses Glaubenssymbols.

Ueber dasselbe erhob sich aber die tiefer in den Geist und Zusammenhang des christlichen Glaubensinhaltes eindringende alexandrinische Schule, deren Speculation zwar aus der Glaubensregel hervorwuchs, aber zugleich den objectivirten Inhalt derselben wieder flüssig machte und mit dem Denken zu vermitteln strebte, womit der erste Grund zur Entstehung einer christlichen Philosophie oder Dogmatik gelegt war. Während nämlich die eigentlichen Repräsentanten der kirchlichen Theologie in der abendländischen Kirche, Tertullian und Origenes, auf ihrem beschränkteren geistigen Standpunkte, die Philosophie als etwas dem Glauben Fremdartiges ansahen, wurde dieselbe von den Alexandrinern, insbesondere von Clemens und Origenes, als Führerin zur wahrhaften, geistigen Gemeinschaft mit Christo, zum ächten, mit dem Denken auf lebendige Weise vermittelten Christenthum hochgeachtet und, mit einer tiefen Einsicht in das Wesen des Glaubens, demselben die Aufgabe gestellt, sich zum Wissen des im Glauben unbewusst aufgenommenen Inhaltes, zur wahrhaften Erkenntniss und zum christlichen Selbstbewusstsein zu erheben.

ZWEITES KAPITEL.

Der innere Fortschritt in der urchristlichen Entwicklung.

§. 46.

Uebergang.

War der Glaube der wahre lebendige, so konnte die darin gesetzte Beziehung des Subjects auf den persönlichen Glaubensinhalt kein träges, gleichgültiges und passives Verhalten bleiben, sondern es musste, wie sich auf der einen Seite seine praktische Energie im Leben erwies, andererseits auch in ideeller Hinsicht das gläubige Subject den objectiven

Gegenstand des Glaubens auf eine lebendige Weise sich zum geistigen Eigenthum machen. Die im gläubigen Bewusstsein erwachende Reflexion wandte sich desshalb auf die Analyse der Elemente des Glaubens und zwar, da dies innerhalb der Schranke der specifischen Bestimmtheit des urchristlichen Glaubens geschah, in dieser ersten Periode noch vorwaltend auf die objective Seite, den persönlichen Gegenstand des Glaubens, während die subjective Seite, das Verhältniss des gläubigen Subjects zu seinem Gegenstande, noch weniger in Betracht kam. Daher erklärt sich die Erscheinung, dass die Speculation des Urchristenthums fast ausschliesslich sich mit der Person des erschienenen Messias und Erlösers beschäftigte, und demgemäss die Christologie besonders ausgebildet wurde, an die sich das Uebrige anlehnte. Indem sich die urchristliche Speculation über die Person Christi mit der Zukunft, der Vergangenheit und mit der Gegenwart in Zusammenhang gesetzt hat, war der Kreis der im urchristlichen Glauben gesetzten Momente relativ durchlaufen und die Bahn einer neuen, erweiterten Entwicklung der christlichen Idee, die Entwicklung des katholischen Princips eröffnet. Die Christologie bildet den Mittelpunkt des urchristlichen Lehrbegriffs, und zwar erscheint zuerst im apostolischen Christenthum des ersten Jahrhunderts die Christologie in innigster Verbindung mit der Eschatologie, dann in der gnostischen Zeit des zweiten Jahrhunderts die Christologie als Logoslehre in innigster Verbindung mit der Weltschöpfung und endlich im dritten Stadium des Urchristenthums, am Ende des zweiten und Anfang des dritten Jahrhunderts die Christologie in ihrem Verhältniss zur Anthropologie, bei den alexandrinischen Theologen. Die Entwicklung des apostolischen Christenthums stellt sich wieder in den drei historischen Formen des Judenchristenthums, des von der jüdischen Substanz sich freimachenden paulinischen Christenthums und endlich in dem Gegensatz und der Weiterbildung beider dar, aus welchem sich dann durch Fortbildung und Versöhnungsversuche des paulinischen und judenchristlichen Moments die christliche Gnosis herausgestal-

tete, die zunächst als Gnosis des Evangeliums Johannis an das apostolische Christenthum sich anschliesst und als häretische Gnosis die eigenthümlichen Verschmelzungsversuche der vorchristlichen Religionselemente mit dem Christenthum, je in verschiedenen Formen, noch in gährender Weise zur Erscheinung bringt. Die gährenden Elemente der gnostischen Zeit sind hierauf, nach Ausscheidung des dem christlichen Princip Fremdartigen, in der kirchlichen Wissenschaft zur geläuterten und versöhnten Gestalt herausgebildet und einerseits in der abendländischen Theologie, dann in vollendeterer Gestalt in der alexandrinischen Gnosis dargelegt und endlich im s. g. apostolischen Symbolum compendiarisch ausgeprägt worden.

I. Das apostolische Christenthum, als erstes Stadium des Urchristenthums.

§. 47.

Das Judenchristenthum.

Nach Jesu Tode trat in der apostolischen Zeit das Christenthum zunächst in der Form des Judenchristenthums auf, dessen Charakter im Allgemeinen darin bestand, dass sich der Glaube und die Lehre noch ganz an die Grundlage des Judenthums, wie es zur Zeit Christi bestand, anschloss und sich von demselben nur in dem einen Punkte unterschied, dass Jesus als der von den Propheten verheissene, von Gott gesandte und von den Todten auferweckte Messias sei. Der Glaube an die Messianität Jesu war der einfache Inhalt der ersten apostolischen Verkündigung und das Bekenntniss dieses Glaubens die einzige Bedingung der durch die Taufe geschehenen Aufnahme in die neue jüdische Sekte, der einzige Unterschied der Juden von den Nazarenern oder Christen. Wurde ja doch selbst Paulus, der vorher so eifrige Verfolger der neuen Christen, ohne allen vorhergegangenen besonderen Unterricht, sobald er sich zu diesem Glauben bekannte, ohne

Weiteres getauft und predigte dann selbst das Evangelium von Jesu. Das erste Christenthum machte nur den Anspruch, in theoretischer wie in praktischer Beziehung die Vollendung und Erfüllung des Judenthums und seiner Verheissungen zu sein; die ersten, ausschliesslich aus dem Judenthum herüber gekommenen Bekenner Jesu wollten ausdrücklich Juden sein und bleiben, sie besuchten den Tempel, nahmen am jüdischen Gottesdienst Theil und befleissigten sich der genauesten Befolgung des ganzen Gesetzes, dessen Verbindlichkeit für die neuen Bekenner, nach seinem ganzen Umfang, entschieden festgehalten wurde.

Wie nun überhaupt der neue christliche Geist aus der beschränkten Hülle des Judenthums noch nicht hervorgebrochen war und Anfangs über diese beschränkte Partikularität nicht hinausstrebte, so wichen auch die besonderen religiösen Vorstellungen dieser Judenchristen von der pharisäisch-jüdischen Theologie ihrer jüdischen Zeitgenossen im Wesentlichen durchaus nicht ab. Die Vorstellungen von Gott, von seinem Wohnen im Himmel und seinem in der Welt waltenden Geist, vom Reich des Bösen, von den Engeln und Dämonen, die Lehre vom Zustand nach dem Tode im Scheol, von der Auferstehung der Todten (und zwar der Gerechten allein) und der damit verbundenen gerechten Vergeltung, — alles dies ist nur die Wiederholung der Lehre des pharisäischen Judenthums, die jetzt mit der Person des erschienenen Messias in Verbindung gebracht und an die bestimmte Erwartung von seiner bevorstehenden Wiederkunft angeknüpft wurde. *Erraverunt* (heisst es in dieser Beziehung in einer alten kirchlichen Schrift) *Judaei de primo Domini adventu, et inter nos et illos de hoc est solum dissidium.* Glaube und Lehre hatten ihren Mittelpunkt in der Christologie, und diese selbst war vorwaltend noch Eschatologie. Der judenchristliche Glaube vom Kommen des Messias zum Gericht und zur Vollendung seines irdischen Reiches, zur Aufrichtung des Reiches Israel, stimmte mit den jüdischen Messiashoffnungen bis auf den einen Punkt überein, dass die Christen die Messiasidee in zwei Seiten trennten und

mit dem Glauben an den bereits einmal vorläufig als Bussprediger erschienenen und nach seinem Tode wieder auf einige Zeit zu Gott zurückgegangenen Messias, noch den Glauben an den in der allernächsten Zukunft vom Himmel Wiederkommenden verbanden.

So hatte das religiöse Bewusstsein des Urchristenthums in seiner ersten, urchristlichen Form die Spannung und den Bruch des Geistes, den Zwiespalt zwischen Erwartung und Wirklichkeit auf eine eigenthümliche, wenn auch noch mangelhafte, lockere und äusserliche Weise dadurch zur Versöhnung gebracht, dass es den wider Erwarten eingetretenen Tod Jesu, der den Glauben an die Messianität des Gekreuzigten zu alteriren und wankend zu machen schien, als einen nothwendigen und wesentlichen Theil seines messianischen Berufes darstellte und aus gewissen Stellen des A. T. die Idee eines leidenden und sterbenden Messias der jüdischen Verheissung zu vindiciren suchte, durch die Lehre von seiner baldigen Wiederkunft aber die entscheidende Probe der Richtigkeit und Wahrheit ihres eschatologischen Glaubens einigermassen in die Ferne schob und ausserdem auch die erste, mit seinem Tode bereits vergangene Erscheinung des Messias mit wunderbaren Zügen ausschmückte und mit göttlichem Glanze mythisch verklärte. Auf diese Weise bildete sich im judenchristlichen Kreise die mythische Christologie. In dieser Dualität der judenchristlichen Christologie lag die Grundidee des Christenthums in unscheinbarer Hülle verpuppt, bis allmählig der Geist die Fesseln sprengte und sich frei und selbstständig erhob. Aber gerade diese dualistisch getheilte Messiasidee der ersten Christen war der Mutterschooss, woraus sich der nächste Fortschritt zu einer höheren Form des Christenthums, der paulinische Standpunkt entwickelte. Denn die zwischen die erste vergangene und die zweite künftige Erscheinung des Messias in die Mitte fallende Zeit der Erwartung und Hoffnung wurde für das praktische Bewusstsein der Gläubigen damit ausgefüllt und die beiden auseinandergehaltenen Seiten der Messiasidee dadurch wieder einigermassen zusammen-

gehalten, dass diese Zwischenzeit als eine Zeit der Busse und Sinnesänderung, der nothwendigen Vorbereitung für die bevorstehende Wiederkunft Christi und vollendete Erscheinung seines Reiches aufgefasst wurde. Und dies ist im eigentlichen Sinne jener „verschwindende Punkt", wo die Weltgeschichte sich theilte und die Entwicklung des neuen Weltprincips begann. Denn eben diesen Punkt hielt die tiefe Glaubensenergie des Paulus fest und entwickelte daraus seine Lehre von der Sünde, Erlösung und Rechtfertigung.

Die besonderen Momente des allgemeinen eschatologischen Glaubens der apostolischen Zeit sind zu einem Totalbilde in der johanneischen Apokalypse vereinigt, einer Schrift, deren Inhalt und Form der vollständigste und treueste Ausdruck des noch ganz in jüdischem Vorstellungskreise befangenen, das Christenthum mit dem wahren Judenthum identificirenden Urchristenthums ist. Die sinnliche Ausmalung der an die Zerstörung Jerusalems und den Untergang des jüdischen Staats geknüpften Wiederkunft Christi, zur Stiftung seines tausendjährigen irdischen Reiches, bildet den Kern des Buches, das die Vorzeichen der messianischen Zeit, die s. g. Messiaswehen, das Auftreten der Gegner des Messias, des Satan, falscher Propheten und falscher Messiasse und die Versammlung aller feindseligen Gewalten der Erde zur Bekämpfung des Christenthums beschreibt, das erst nach der Zerstörung Jerusalems und der Vernichtung aller dieser Gegner durch den wiedererschienenen Messias zum Sieg gelangen würde. Die Errichtung des messianischen Reiches auf Erden beginnt dann mit der Auferstehung der Gläubigen und Gerechten, und dieses Reich bestehet, als die tausendjährige Herrschaft Christi, bis zur zweiten, allgemeinen Auferstehung Aller und zum letzten Gerichte, worauf dann das neue Jerusalem, das Allerheiligste des Himmels, die unsichtbare Wohnung Gottes auf Erden herabkommt und in der Umwandlung des Himmels und der Erde die Seligkeit des ewigen Lebens beginnt. — So sehr nun aber auch nach dieser eschatologischen Seite der jüdische Standpunkt in dem Lehrbegriff der Apokalypse hervortritt, so

ist doch auch zugleich in der Lehre von der höheren Natur Christi der Keim einer Erhebung über die jüdisch-beschränkte Anschauungsweise, der Anfang der späteren Christologie enthalten.

§. 48.

Das paulinische Christenthum.

Nur durch das Heraustreten des Gegensatzes kann die volle Bedeutung eines neuen Princips deutlich werden. Während nun das Judenchristenthum aus der Enge und Particularität seines Verwachsenseins mit dem Judenthume, in dessen Mitte es auftrat, herauszukommen und dem christlichen Princip seine selbstständige und welthistorische Bedeutung, seine Universalität, zu erobern nicht verstand, trat Paulus als der Mann auf, welcher diesen grossen, welthistorischen Schritt wagte, das Evangelium in seinem innern und wesentlichen Unterschied von dem bisherigen Standpunkte des Judenthums sowohl, als auch des Heidenthums hinzustellen und diesen Unterschied in seiner Consequenz als den Gegensatz des alten und neuen Lebens, der christlichen und vorchristlichen Zeit, des Gesetzes und des Evangeliums, der Verheissung und Erfüllung zum Erstenmal durchzuführen. Durch Höhe und Tiefe des Geistes und gewaltige Energie des Willens gleichermassen ausgezeichnet, rang sich dieser Mann aus dem Gegensatz gegen das Christenthum und aus dem hartnäckigsten Widerspruch gegen dasselbe siegreich zur Versöhnung empor, und in seiner plötzlichen Wiedergeburt feierte der Geist der neuen Religion seinen ersten grossartigen und wunderbaren Sieg. Er hatte an seinem eignen innern und äussern Leben den Gegensatz des alten und neuen Lebens selber empfunden und angeschaut und seine Bekehrung zum christlichen Glauben keiner apostolischen Lehre und Predigt, sondern einzig der inneren Gottesoffenbarung verdankt, wie er dies selbst in den Worten bekennt: Gott hat seinen Sohn offenbaret in mir, der ich keines Menschen Schüler bin, dass ich ihn durch das

Evangelium verkündigen sollte unter den Heiden. Damit hatte Paulus zugleich seinen grossen Beruf ausgesprochen, die Heidenmission oder die Durchführung der Universalität des Christenthums, welche der grosse Gedanke und die weltgeschichtliche That seines Lebens geworden ist.

Der auf die jüdisch-pharisäische Dogmatik gebaute judenchristliche Vorstellungskreis, wie er oben angedeutet worden, war im Allgemeinen die objective Basis und Voraussetzung des paulinischen Standpunkts, welcher von da aus weitergehend sich zur entschiedenen Herausstellung des specifisch Neuen und Selbstständigen im christlichen Princip, zum strengen Festhalten des Unterschieds zwischen christlicher und vorchristlicher Weltanschauung und durch Negation des engen und partikularistischen praktischen Standpunkts, den das Judenchristenthum einnahm, zur Universalität der Religion erhob. Aus dem judenchristlichen Streben, den Tod Jesu als ein in der ganzen zusammenhängenden Heilsökonomie wesentlich nothwendiges Moment nachzuweisen und die durch die Trennung der Messiasidee in zwei besondere Erscheinungshälften entstandene Zwischenzeit bis zur Wiederkunft Christi für das praktische Verhalten der Gläubigen auf lebendige Weise mit der Busse auszufüllen, hatte der paulinische Standpunkt zunächst seinen, ebendesshalb auch wesentlich praktischen Ausgangspunkt gehabt. Im Allgemeinen hat der paulinische Lehrbegriff seinen concreten Zusammenhang und geschlossenen Halt in folgenden Momenten: a) in dem Bewusstsein der Entzweiung zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen oder der allgemeinen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen; b) in der Erlösung und Versöhnung durch den Glauben an den erschienenen und wiederkommenden Christus und c) in der christlichen Freiheit, als dem Freisein des christlichen Geistes vom jüdischen Gesetze im Reiche Christi. Die Lehre von der Sünde bildet im paulinischen Lehrbegriff den Ausgangspunkt, die Lehre von der Rechtfertigung den lebendigen Mittelpunkt und die Freiheit der Kinder Gottes im Reiche Christi das praktische

Ziel. Aus den ächten paulinischen Briefen an die Galater, Römer und Korinther stellen sich die Grundlehren des paulinischen Standpunktes in folgendem näheren Zusammenhang dar.

Den Ausgangspunkt bildet also die Sünde, die Entzweiung im praktischen Bewusstsein des Menschen, welche Paulus als den Widerstreit des göttlichen und des natürlichen Gesetzes im Willen des Menschen so beschreibt, dass der endliche oder fleischliche, sinnliche Wille über den im Gewissen enthaltenen und im äusseren, mosaischen Gesetze objectiv fixirten göttlichen Willen die Oberherrschaft gewinnt und den Menschen in dem Dienste der Sünde gefangen nimmt. Indem Paulus im Fleische, d. i. im menschlichen Leib, den Sitz und Ursprung der Sünde findet und das höhere, geistige Princip dem menschlichen Wesen nur von aussen her mitgetheilt werden lässt, bleibt er noch auf dem jüdischen Standpunkt des schroffsten Dualismus zwischen Geist und Natur, Göttlichem und Endlichem, Subject und Substanz, Freiheit und Nothwendigkeit stehen, welchen er nicht zur Einheit zu versöhnen weiss. Ebenso theilte er den jüdischen Standpunkt des noch unmittelbaren Einsseins des Subjects und der Substanz, welcher dasselbe angehört, auch darin, dass (vergl. Weish. 2, 23. 24. Sir. 25, 32) er — obgleich in unbestimmter Weise, ohne weitere Begründung der Behauptung — die allgemeine Verbreitung der Sünde und ihrer Strafe, des leiblichen Todes, über das ganze Menschengeschlecht mit dem Fall oder der ersten Sünde Adams in Zusammenhang bringt (Röm. 5) und damit den Grund zur späteren Entwicklung der kirchlichen Lehre von der Erbsünde legte. Indem ihm nun so alle Menschen als Sünder und als der Erlösung bedürftig erscheinen, durch das Gesetz aber nur die Erkenntniss der Sünde als solcher, das Bewusstsein des Widerspruchs im menschlichen Geiste zwischen dem göttlichen Gesetz und dem eignen Willen bewirkt wird, keineswegs aber die Rechtfertigung vor Gott oder die Versöhnung selbst zu Stande gebracht werden kann, erscheint das Gesetz nur als die von Gott veranstaltete Vorbereitung zur Versöhnung, als Führer zu Christo, und

durch diesen allein wird der Mensch im Glauben, ohne sein Verdienst und Zuthun, da Niemand das Gesetz vollständig erfüllen und die Gerechtigkeit sich verdienen kann, gerechtfertigt. Auf diese Weise gelangte Paulus von der Sünde aus zum Mittelpunkt seiner ganzen Lehre und Anschauungsweise, zur Lehre von der Rechtfertigung des Sünders durch den Glauben allein, ohne Verdienst der Werke (nämlich des mosaischen Gesetzes), einer Lehre, in welcher Paulus das innerste Wesen des Christenthums im Tiefsten erfasst und den bestimmten Gegensatz des christlichen Geistes zur jüdischen Lehre von der Rechtfertigung des Menschen durch die Erfüllung des Gesetzes ausgesprochen hat. Nicht als schuldigen, verdienten Lohn, sondern als Gnadengeschenk erhält der Mensch im Glauben an Christum die Gerechtigkeit vor Gott. Näher treten nun bei Paulus die objective und die subjective Seite der Rechtfertigung besonders auseinander, nämlich die erlösende und versöhnende That Christi, als die objective Bedingung der Rechtfertigung, und die Mittheilung und Aneignung derselben im gläubigen Subject.

Nach der ersten Seite, in der Erlösungslehre des Paulus, hat besonders der Tod und die Auferstehung Jesu eine eigenthümliche Bedeutung, welche als die nothwendige Consequenz der paulinischen Lehre von der Sünde erscheint. Paulus setzt die erlösende Bedeutung des Todes Jesu im Allgemeinen darin, dass in dem Tode des Leibes Christi der Leib, als Sitz der Sünde, getödtet und damit überhaupt die Macht der Sünde vorbildlich vernichtet worden sei. In dieser Vorstellung ist zunächst die Bestimmung enthalten, dass der Tod Jesu insofern eine stellvertretende Bedeutung erhält, als die vom Gesetz als Fluch der Sünde ausgesprochene und von der göttlichen Gerechtigkeit nothwendig geforderte Strafe für die Sünde, nämlich der Tod, am Leibe Christi als eines unschuldigen Schuldopfers stellvertretend vollzogen worden ist. Das Stellvertretende im Tode Christi ist also nur der Leib; sein Tod ist die stellvertretende Vernichtung der Sünde, die Erlösung von ihrer im Leibe ruhenden Macht über den Men-

schen, welcher durch Christi Opfertod von dem Tode des sündigen Leibes, als dem Fluch des Gesetzes, losgekauft worden ist. Diese Erlösung wird aber durch die nothwendige leibliche Auferstehung Christi vom Tode erst vollendet, indem dadurch auch der Menschheit die Gewissheit ihrer eignen leiblichen Auferstehung zu Theil geworden ist, ohne die Auferstehung Christi aber der Glaube vergeblich und die Menschen für ihre Sünden noch dem Tode verfallen blieben. Der Leib muss nothwendig sterben, weil er der Sitz der Sünde ist, auf welche durch das Gesetz der Tod gesetzt ist; erst im Tode wird diese überwunden und zugleich bestraft, der Bestimmung des Gesetzes also genügt. — Hieran schliesst sich bei Paulus noch die weitere erlösende Bedeutung des Todes Jesu, dass dadurch die Menschheit vom Gesetz überhaupt ein für allemal befreit und dafür der göttlichen Gnade und Bereitwilligkeit, im Glauben an Christum die Sünde zu vergeben, versichert worden ist. Das Gesetz nämlich, welches von keinem Menschen ganz erfüllt worden ist, noch werden konnte, gleichwohl aber nach dem Willen Gottes erfüllt werden sollte, war die schroffe Scheidewand, durch welche die Menschheit von Gott getrennt war und dessen Wohlgefallen gesetzlich nicht erlangen konnte, sondern vielmehr in steter Furcht vor ihm bleiben musste, ohne vom Bewusstsein seiner Schuld frei zu werden. Diese Trennung und Feindschaft zwischen der Menschheit und Gott ist nun dadurch aufgehoben, dass durch Jesu freiwilligen Opfertod der Standpunkt der Gesetzlichkeit überhaupt aufgehoben und die durch das Gesetz eingetretene Feindschaft des Menschen mit Gott in ein Verhältniss der Kindschaft und Gnade umgewandelt, ein neuer Bund der Versöhnung gestiftet worden ist, wenn anders die Gläubigen nun auch ihrerseits der Sünde absterben und sich von dem im Tode Jesu gesandten Geist zu allem Guten treiben lassen und selber zu einem neuen, gottgefälligen Leben der Liebe auferstehen.

Diese ganze, dem alttestamentlichen Standpunkt sich anschliessende Vorstellung vom Versöhnungstode ist, wie auch

bei dem unversöhnlichen principiellen Dualismus, der in der paulinischen Identificirung des Fleisches mit der Sünde enthalten ist, nicht anders zu erwarten steht, in der Aeusserlichkeit und abstracten Transcendenz der Erlösung stehen geblieben und die wahrhafte Versöhnung der Entzweiung ist nicht erreicht worden. Jesus tritt da zwischen Gott und Menschen äusserlich als der Vermittler und Friedestifter ein und sein Tod ist von Gott aus Erbarmung als Sühnmittel aufgestellt, um dessen willen Gott allen, die an Christum glauben, die Vergebung der Sünde und Gerechtigkeit schenkt. Ueber den Dualismus zwischen der absoluten Nothwendigkeit und der menschlichen Freiheit vermochte Paulus bei seiner noch dualistisch-transcendenten Weltanschauung überhaupt nicht hinauszukommen.

Was nun die andere Seite der Rechtfertigung, das Verhältniss der Erlösung zum Subject angeht, so bildet den ideellen Anfang ihrer Verwirklichung im Subject die göttliche Vorherbestimmung — auch wieder ein absolut transcendentes Moment — oder Erwählung (Röm. 8—10), wornach ein Theil der Menschen von Ewigkeit her durch Gottes unbedingten freien Willen erwählt und durch die evangelische Predigt zum Glauben und zur Seligkeit berufen ist, während diejenigen, welche der allgemeinen göttlichen Berufung durch die apostolische Predigt kein Gehör schenken oder zu welchen dieselbe nicht gelangt, durch ebendenselben Rathschluss Gottes schon von Ewigkeit her von der Seligkeit ausgeschlossen sind. Hier findet sich derselbe unversöhnte Dualismus zwischen dem unbedingten göttlichen Willen und der freien Selbstbestimmung des Menschen zum Guten, dem religiösen und moralischen Standpunkte, dessen Lösung man in der urchristlichen Entwicklung vergebens sucht.

Die reelle, auf dem paulinischen Standpunkte freilich noch vorwaltend passiv gefasste, Aneignung der durch den Versöhnungstod Jesu versicherten Gnade und der durch die Gesetzeserfüllung nicht zu erlangenden Gerechtigkeit vor Gott geschieht im Glauben durch den Beistand des Geistes, dessen

sittliche Früchte im christlichen Leben erscheinen, das im Glauben, in der Liebe und in der Hoffnung seinen Mittelpunkt und seine Beziehung zur Vergangenheit, Gegenwart und Zukunft hat, eine Beziehung jedoch, die sich beim Eintritt des messianischen Reiches zur Einheit des Schauens aufhebt. Der Christenmensch ist durch die Rechtfertigung, aus dem alten, natürlichen ein ganz neuer, geistiger Mensch geworden, in welchem statt des sündlichen Willens der göttliche Wille das herrschende Lebensprincip geworden ist. Der göttliche Geist ist das Princip, und die Liebe die Energie des neuen Lebens, worin das alte Gesetz aufgehoben ist und nur vorbereitende, pädagogische Bedeutung hat. Zugleich ist der göttliche Geist oder der Geist Christi auch das (hier freilich transcendente, übernatürliche) Princip der christlichen Gemeinde, in welcher er sich in mancherlei Gaben oder Charismaten wirksam erweist; in der Gemeinde oder Kirche, als der Vielheit von Gemeinden, ist aller Unterschied des Volkes und des Standes zur Gleichheit und Freiheit der Kinder Gottes geworden.

Was nun schliesslich die christologischen Bestimmungen angeht, die sich dem Mittelpunkt der paulinischen Lehre in gelegentlichen Andeutungen anschliessen, so finden sich bei Paulus schon die ersten Fortschritte über die mythische Christologie der ersten Zeit und die ersten Anfänge der an die jüdisch-alexandrinischen Ideen der alttestamentlichen Apokryphen sich anschliessenden Lehre von der Präexistenz Christi und von einer weltschöpferischen Thätigkeit desselben (1 Cor. 8, 6). In Christus ist, nach der Vorstellung des Paulus, der unpersönliche Geist (Ruach) Gottes, die schöpferische Intelligenz mit einem Körper umkleidet; und diesem seinem höheren Wesen, seiner göttlichen Natur nach, die neben und in der menschlichen Natur desselben für sich besteht, ist Christus das Ebenbild des unsichtbaren Gottes, der Erstgeborne der ganzen Schöpfung genannt, als durch welchen Gott die übrige Schöpfung in's Dasein rief, und welcher in göttlicher Herrlichkeit im Himmel zur Rechten des Vaters

wohnte und von da freiwillig sich erniedrigte, um in einem menschlichen Leibe auf Erden zu wandeln. Durch diese, der urchristlichen dualistischen Anschauungsweise angemessene, Trennung zwischen Jesu höherem göttlichen Wesen und seiner menschlichen Seele, seinem menschlichen Selbstbewusstsein, kommt Paulus zu keiner wahren und wirklichen Einigung Gottes und der Menschheit, er bleibt bei der alexandrinisch-jüdisch-urchristlichen Anschauung eines höheren göttlichen Mittelwesens stehen.

In Bezug auf die gläubige Hoffnung vom Sieg des Reiches Gottes, in der Lehre von den letzten Dingen steht Paulus ganz auf dem eschatologischen Boden des Judenchristenthums, mit welchem er die Ansicht von der Ueberwindung des dämonischen Reiches durch den wiederkehrenden, erhöhten Christus, vom Siege des Gottesreiches und von der Vollendung des Werkes Christi theilt, der dann nach der allgemeinen Auferstehung der Leiber die Herrschaft dem Vater übergibt, damit dieser Alles in Allem sei.

§. 49.

Der Gegensatz und die Fortbildung des Judaismus und Paulinismus.

Zwei so bestimmt unterschiedene Richtungen, wie der judenchristliche und der paulinische Standpunkt waren, konnten sich um so weniger gleichgültig gegeneinander verhalten, als jeder dem Andern an's innerste Leben zu greifen und seine Existenz zu untergraben schien. Noch zu Lebzeiten des Paulus hatten sich darum hie und da schon, wie in der Gemeinde zu Corinth, verschiedene Spaltungen und Parteien gezeigt, welche die versöhnende Tendenz und conciliatorische Thätigkeit des besonnenen Paulus vielfach in Anspruch nahmen. Sobald dieser aber vom Schauplatz abgetreten war, traten diese Gegensätze des Judaismus und Paulinismus in der ausschliessenden Schroffheit zweier besonderen Parteien einander gegenüber, deren Kampf sich in zwei Bestandtheilen

des neutestamentlichen Kanons, dem Hebräerbrief und dem Brief des Jakobus, und ebenso in einigen Schriften der s. g. apostolischen Väter, unmittelbarer Schüler und Zeitgenossen der Apostel, besonders deutlich darstellt. Während sich die judaisirenden Apostel und deren Anhänger in den Gemeinden der Tiefe und Consequenz des christlichen Princips nicht bewusst wurden und in ihrer, durch jüdisches Vorurtheil getrübten Auffassung des neuen Christenthums die Selbstständigkeit und Universalität desselben nicht gelten lassen wollten, dieser ihrer Engherzigkeit und Hartnäckigkeit auch zum Theil gerade einen grossen Theil ihrer Anhänger im Judenthum verdankten und desshalb die apostolische Auctorität des Paulus, als eine angemasste und dem Christenthum feindselige, verwarfen; hielten die Anhänger des Paulus mit dem gesteigerten Eifer eines freieren Selbstgefühls ihre tiefere Erfassung des Christenthums, ihre durch die Energie des rechtfertigenden Glaubens begründete Ueberwindung des jüdischen Gesetzes, ihre christliche Freiheit und Mündigkeit entgegen.

Auf diesem Standpunkte stand der Verfasser des Hebräerbriefs, welcher Judenchristen den Kern der paulinischen Lehre, die von der Beobachtung des mosaischen Gesetzes unabhängige Rechtfertigung durch den Glauben, zu empfehlen sucht, ferner in der Christologie die streng judenchristliche Anschauung von Jesu verliess, an der paulinischen Auffassung der höheren Natur Christi festhielt und die paulinische Vorstellung von der Bedeutung des Todes Jesu als Opfer- und Versöhnungstodes aus der Analogie des alttestamentlichen Opfers durch allegorische Erklärung des A. T. weiter durchführend, den Opfertod Christi als die von ihm, als himmlischem Hohenpriester, zur ewigen Erlösung für alle Zeiten dargestellte Vollendung und Erfüllung des alttestamentlichen Opfers bezeichnet. Erscheint in dieser Ausführung wieder eine gewisse Abhängigkeit des paulinischen Standpunkts von der jüdischen Theologie und eine (zumal für den Zweck eines an Judenchristen gerichteten Sendschreibens sehr zu Statten kommende) Annäherung an das Judenchristenthum;

so weicht auch die Auffassung des Glaubens selbst in diesem Briefe von der paulinischen wesentlich ab und enthält den ersten Keim zu der vorwaltend theoretischen Auffassung des Glaubens im Katholicismus, sofern nämlich der paulinische Inhalt des Glaubens an den Tod und die Auferstehung Christi im Lehrbegriff des Hebräerbriefs zum Glauben an Gott und die unsichtbare geistige Welt überhaupt erweitert ist, was freilich gegen die praktische Vertiefung und lebenskräftige Energie des paulinischen Glaubens als eine theoretische Verflachung und Abschwächung erscheint.

In dieser abstracten Auffassung des Glaubens nähert sich dem paulinischen Hebräerbrief der vom judenchristlichen Standpunkt aus geschriebene Brief des Jakobus, worin zwar der paulinische Gedanke vom Gesetze der Freiheit formell ausgesprochen, zugleich aber die paulinische Lehre vom rechtfertigenden Glauben bestritten und dagegen die Erfüllung des mosaischen Gesetzes entschieden gefordert wird, als ohne welche der Glaube todt und zur Seligkeit und Rechtfertigung nichts nütze sei, da auch die Teufel und Dämonen solchen Glauben besässen. Nun entsprach aber dieser Begriff vom Glauben, als einem abstracten, theoretischen Fürwahrhalten, keineswegs dem Begriffe, den Paulus damit verband, welcher ebenfalls einen solchen äusserlichen und leeren, von der Liebe nicht erfüllten Glauben für unnütz hielt (1 Cor. 13); der Unterschied bestand eben darin, dass Paulus den wahren und vollendeten Glauben mit der Liebe, einem concret lebendigen und eine unendliche Energie bethätigenden Inhalte, sich erfüllt dachte und sich damit auf dem wesentlich neuen Standpunkte des Christenthums bewegte, während Jakobus als die Ergänzung des Glaubens die äusseren Werke, die Erfüllung des Gesetzes hinstellte und damit über die jüdische Stufe nicht hinausschritt.

Ob nun gleich der paulinische Standpunkt das Recht des freien, christlichen Geistes für sich hatte und man hätte vermuthen sollen, dass die nahe gelegte Auffassung der Zerstörung Jerusalems als eines göttlichen Strafgerichtes auch dem

Ansehen des Judenchristenthums hätte Abtrag thun sollen; so blieb doch in der unmittelbar nachpaulinischen Zeit das judenchristliche Princip noch das vorherrschende, hauptsächlich aus dem Grunde, weil das der Auctorität der Apostel noch sehr bedürftige, unselbstständige christliche Bewusstsein dieser Zeit die apostolische Tradition am reinsten und ungetrübtesten doch eben nur aus der von unmittelbaren Schülern Jesu ausgehenden Quelle schöpfen zu können glaubte. So schloss sich gegen Ende des ersten Jahrhunderts die Partei der Judenchristen immer mehr zu einer besondern Secte ab, welche unter dem Namen der Ebioniten in der Geschichte auftrat und den judenchristlichen Standpunkt einseitig fortzubilden bedacht war, ohne zu der Einsicht in den tieferen, principiellen Gegensatz des Mosaismus und Christenthums zu gelangen. Mit der Verwerfung der apostolischen Auctorität des Paulus, als eines vom Gesetz Abtrünnigen, dem zähen Festhalten an der allgemeinen Verbindlichkeit des mosaischen Gesetzes und der zur Anschauung des tausendjährigen Reiches phantastisch erweiterten Eschatologie (Chiliasmus) verbanden diese judaisirenden Christen, weil sie eben von der Auffassung Gottes als eines abstract über- und ausserweltlichen Einzelwesens nicht loskommen und zur Versöhnung dieser dualistischen Weltanschauung nicht vordringen konnten, im Gegensatz zur paulinischen Christologie die Anschauung Jesu als eines menschlichen, auf natürliche Weise gebornen und in seiner menschlichen Erscheinung bei der Taufe mit prophetischen Eigenschaften durch den herabkommenden göttlichen Geist ausgerüsteten Individuums, eine Anschauung, die bei einem Theil derselben nur dahin modificirt wurde, dass sie die Verbindung des von obenher kommenden heiligen Geistes schon bei der Geburt aus der Jungfrau Maria, ohne einen menschlichen Vater annahmen. Von diesem gemeinsam ebionitischen Standpunkte unterschied sich Cerinth, ein Zeitgenosse des Apostels Johannes, — von seinen gnostischen Ideen hier abgesehen — nur in dem einen Punkte, dass er, um den Zusammenhang des Mosaismus mit dem Christenthum mit

grösserer Freiheit festhalten zu können, zwischen einem niederen oder fleischlichen und einem höheren oder geistigen Judenthume unterschied, den Beginn der höheren, himmlischen Weltordnung an die mit der Wiederkunft Christi beginnende tausendjährige selige Zeit anknüpfte und dem Menschen Jesus von der Taufe an bis zum Tode ein höheres göttliches Wesen einwohnen liess, also die ebionitische Anschauung nur in Wenigem erweiterte.

Diese erweiterte judenchristliche Anschauungsweise, der Vorstellungskreis des Ebionitismus, ist im zweiten Jahrhundert, um dem in der Lehre Marcions weitergebildeten paulinischen Standpunkt einen entschiedeneren Halt und eine gnostische Grundlage zu geben, in den pseudoclementinischen Homilien dargestellt worden. Der Zusammenhang zwischen dem ächten Mosaismus und dem Christenthum wird hier durch die Lehre von einer dem ersten Menschen, Adam, zu Theil gewordenen Uroffenbarung zu begründen gesucht, die jedoch im Verlauf der Zeit durch den Einfluss des bösen Princips verfälscht und getrübt, durch Gottes besondere Veranstaltung aber zu verschiedenen Zeiten, insbesondere durch Moses und Christus, wiederhergestellt worden sei, so dass das Christenthum nur als ein anderer Mosaismus erscheine. Man sieht hieraus, wie sich auch von judaistischer Seite eine Anschauung von der (freilich in Wahrheit nur relativen) Berechtigung des zum Judenthum eingenommenen Standpunktes nicht ohne Geschick geltend zu machen und die noch dunkle Ahnung von dem ewigen inneren Zusammenhang der Erscheinung Christi mit der Menschheit (Adam), der christlichen Offenbarung mit der Urreligion zum Bewusstsein zu bringen versuchte. Auch war damit in der That schon der schroffe, extreme Judaismus überschritten und durch eine geistigere Auffassung des Judenthums die Möglichkeit zur Ausgleichung mit dem paulinischen Standpunkt angebahnt. Auch in dem unter den Schriften der s. g. apostolischen Väter aufgeführten Brief des Barnabas ist diese Idee festgehalten und das Verhältniss zwischen dem Christenthum und dem wahren, geistigen

Judenthum so aufgefasst, dass das erstere die nothwendige Vollendung und Erfüllung der alttestamentlichen Oekonomie sei, wobei der Verfasser freilich auf seinem alexandrinisch-jüdischen Standpunkt nur mittelst allegorisch-mystischer Auslegung des A. T's. seine Unterscheidung zwischen einem reineren Mosaismus und dem mit der Zeit verfälschten und veräusserlichten, fleischlichen Judenthum, welches die von Moses absichtlich gewählte symbolische Form des Ausdrucks für die Idee selber nahm, durchzuführen vermochte.

Erscheint nun der Ebionitismus und die Lehre der Clementinen als die Fortbildung des judaisirenden Standpunktes, so tritt im ausdrücklichen Gegensatz gegen diese Richtung auch eine Weiterbildung des paulinischen Standpunkts, in der Mitte des zweiten Jahrhunderts, in den (freilich auch mit gnostischen Elementen versetzten) Grundlehren des Marcion hervor. Schon die pseudo-ignatianischen Briefe bestreiten von dem freieren Standpunkt des paulinischen Princips aus den Judaismus im Christenthum. Insbesondere aber verfolgte Marcion dasselbe Interesse, den Gegensatz des jüdischen Gesetzes und des christlichen Glaubens in seiner ganzen principiellen Schärfe und Wahrheit hervortreten zu lassen und aus dem Christenthum alle (wie er meint) durch absichtliche Fälschung von judenchristlicher Seite hereingekommene Trübung zu verbannen, mit einer Entschiedenheit, die bis zur Gleichstellung der alttestamentlichen Offenbarung mit den heidnischen Mythen fortging und ihn, neben seiner sonst gnostischen Richtung, zu einem solchen paulinischen Eiferer machte, dass er neben einem unter paulinischem Einfluss abgefassten Evangelium nur die paulinischen Briefe, „den Apostel", als authentische Quelle des Christenthums anerkannte.

Zum Theil hatten sich in diesen einseitigen paulinischen und ebionitischen Erscheinungen des christlichen Geistes schon hin und wieder Anklänge und Keime einer Versöhnung beider Standpunkte gezeigt, die nur noch zu vereinzelt waren und zu wenig mit bewusster Consequenz verfolgt wurden, als dass sie wirklich zur Einigung der Gegensätze hätten führen können.

Schon die Idee der Vergeistigung des Judenthums und die Unterscheidung zwischen fleischlichem und geistigem Judenthum hätte zu einer Ausgleichung der Differenzen hinführen können. Allmählich begann sich die Schärfe und Schroffheit der Gegensätze zu mildern; und Spuren dieser vermittelnden und ausgleichenden Tendenz zeigen sich unter Andern im Matthäus- und Markusevangelium, welche bei ihrem judaistischen Grundcharakter sich doch zur paulinischen Universalität hinneigen; ebenso im Lukasevangelium und in der Apostelgeschichte, die von paulinischem Standpunkt aus doch eine sichtbare Tendenz haben, zwischen dem jüdischen Partikularismus und paulinischen Universalismus sich in versöhnender Mitte zu halten; ferner von neutestamentlichen Briefen: im Kolosser- und Epheserbrief, die von paulinischem Standpunkt aus auf eine kirchliche Vereinigung der streitenden Parteien dringen, und im ersten Brief Petri, der auf judaistischer Grundlage sich gleichwohl in dogmatischer, wie in praktisch-pastoraler Beziehung dem paulinischen Standpunkt nähert; endlich von Schriften der apostolischen Väter: im ersten Brief des Clemens von Rom an die korinthische Gemeinde, der die paulinische und jakobinische Rechtfertigungslehre zu vereinigen sucht, und bei Justin dem Märtyrer, der in seinem Dialog mit dem Juden Tryphon mit ebionitischen Elementen doch eine paulinische Christologie verbindet.

II. Das zweite Stadium der urchristlichen Entwickelung oder der Gnosticismus.

§. 50.

Entstehung und Standpunkt der Gnosis.

Weil das Princip des Glaubens der Geist Christi ist, so liegt schon in dem unmittelbaren Dasein des Glaubens im Subject der Keim der Erkenntniss, deren Grund ebenderselbe Geist ist. Die Vollendung des persönlichen Geistes der

Menschheit, die Idee Christi, bildet den objectiven Inhalt des Glaubens, und ebenso ist das gläubige Bewusstsein selbst wesentlich Geist, und zwar werdender, noch auf dem Wege zu seiner Vollendung begriffener. Beide Seiten, der objective Glaubensinhalt und das subjective Bewusstsein, treten nun zusammen, im Glauben ist der Geist als objectiver für den Geist als subjectiven, es ist die Bestimmung, dass die objective Vollendung des persönlichen Geistes auch für das Subject sei, auch im Subject wirklich werde, dass auch dieses durch einen immanenten Vermittelungsprozess sich zu seiner Vollendung und Wahrheit erhebe. Darin liegt gerade das vorwaltend praktische Interesse der Religion. Dem zum Selbstbewusstsein sich entwickelnden Geist ist aber auch die theoretische Erkenntniss des Glaubensinhaltes ein wesentliches Bedürfniss, und zwar nimmt dieselbe mit der Reflexion über die noch objectiv angeschaute Idee der vollkommenen Persönlichkeit ihren Anfang. Das Bedürfniss der Einsicht in den Glaubensinhalt sehen wir darum schon in der apostolischen Zeit vorhanden. *Μετὰ πίστεως τελείαν ἔχειν γνῶσιν*, verlangt schon der Brief des Barnabas, welcher darunter die tiefere Einsicht in den Geist und Zusammenhang des Christenthums mit der alttestamentlichen Oekonomie versteht. Ebenso spricht Paulus vom Geist der Erkenntniss oder der Gnosis, die er als eine besondere Gabe des christlichen Geistes bezeichnet. Die bisher betrachteten Formen des Urchristenthums, als die ersten Versuche, den Zusammenhang der christlichen Glaubenslehre darzustellen, waren keine ohne diese Gnosis, die nur je nach der grösseren oder geringeren Vertiefung des denkenden Geistes in den Glaubensinhalt eine verschiedene Gestalt hatte. Die judenchristliche Gnosis war vorwaltend eine abstract-formelle, die Gnosis des paulinischen Standpunkts eine concret-innerlichere, vertieftere und lebensvollere, wie eine solche auch in den zuletzt betrachteten Weisen der Fortbildung beider Standpunkte nicht zu verkennen ist.

Sowie das christliche Bewusstsein theoretisch und praktisch zu grösserer Selbstständigkeit erstarkt und das Interesse des Glaubens nicht mehr so entschieden eine blos praktische Bedeutung hatte, wie dies in der ersten Zeit des auftretenden Christenthums der Fall war, sondern zu grösserer Ruhe des Insichseins gelangte, erhielt auch die Gnosis eine grössere und allgemeinere Geltung. Zunächst bestand ihr Interesse in der Selbstverständigung des christlichen Geistes über den äusserlich überlieferten und vom Subject aufgenommenen Inhalt des Glaubens. Es drängte die höher begabten Geister, über die unmittelbare, empirische Auffassung der überlieferten Thatsachen des Christenthums hinaus zu gehen und die Starrheit der objectiven Tradition im Geiste wieder flüssig zu machen. Hierzu kam aus den äusseren Verhältnissen der damaligen Welt, auf deren Boden das Christenthum sich entwickelte, noch ein nothwendiger äusserer Anstoss. Sowie nämlich die neue Religion vom Judenthum und Heidenthum aus mit verschiedenen Waffen bekämpft wurde, trat zu jenem ersten Moment der Selbstverständigung über den Glauben auch die Nothwendigkeit einer Verständigung nach aussen, einer Rechtfertigung gegen die wider das Christenthum erhobenen Angriffe hinzu, woraus sich die urchristliche Apologetik im zweiten Jahrhundert entwickelte. Nächst dem Bestreben, die heidnische Religion und Philosophie in ihrer Nichtigkeit und Blösse, dem Christenthum gegenüber, darzustellen und die dem Christenthum gemachten Vorwürfe zurückzuweisen, tritt in der apologetischen Methode das bedeutsame Moment hervor, die Keime und dunkeln Anklänge des Christenthums in dem reineren Heidenthum, namentlich in der platonischen Philosophie, aufzuzeigen und ebenso auch den inneren, nothwendigen Zusammenhang des Christenthums mit dem Judenthum durch Hinweisung auf die pädagogische und vorbildliche Bedeutung des jüdischen Gesetzes und der alttestamentlichen Weissagungen an's Licht zu stellen und die Anfänge des Christenthums bis in's höchste Alterthum zurückzuführen. Verband sich damit noch die Tendenz, das Christen-

thum nach seiner theoretischen und praktischen Seite, als mit der Vernunft durchaus in Uebereinstimmung stehend, nachzuweisen und zugleich durch Erörterung einzelner Grundlehren in die tiefere Bedeutung des Christenthums einzudringen, so ist in dieser apostolischen Gnosis die erste unbestimmte Ahnung von der Einheit der Philosophie und der Religion und von der propädeutischen Entwicklung der früheren Religionen zum Christenthum, als der absoluten, also die erste unbestimmte Idee der Religionsphilosophie enthalten, ein Anfang, welcher in den eigentlich gnostischen Systemen des zweiten Jahrhunderts mit aller Entschiedenheit und Consequenz weitergebildet wurde.

Nach dieser Seite entstanden die eigentlich gnostischen Systeme, weit entfernt, einen blos äusserlichen Eklekticismus und eine willkürliche Religionsmengerei darzustellen, vielmehr mit historischer Nothwendigkeit aus dem allgemeinen Neutralisationsprozess der religiösen Bildungselemente, aus dem gährenden Kampfe dreier Religionsformen und aus dem lebendigen Bedürfniss, die heidnisch-jüdische Weltanschauung und die bisher von der jüdischen und hellenischen Philosophie versuchte Lösung der höchsten religiösen Probleme mit der neuen christlichen Anschauung zu vermitteln, und sie erscheinen somit als eine höchst bedeutsame, grossartige Richtung des urchristlichen Geistes, welche ihren Ausgangspunkt und ihr lebensvolles Interesse in der Idee hatte, dass das Christenthum mit dem früheren religiösen Entwicklungsgang in einem bestimmten geschichtlichen Verhältniss stehen müsse. Durch die Prätension des Christenthums, die wahre und absolute Religion zu sein, war die Consequenz des paulinischen Standpunkts gezogen worden, die Kluft zwischen den früheren Religionen und der Widerspruch mit den in damaliger Zeit noch vorhandenen Resten derselben in einer Schroffheit hervorgetreten, die zur Lösung hindrängen musste. Die sich gewaltig aufdrängende Frage nach dem Verhältniss des Neuen zum Alten konnte nicht mehr unerörtert bleiben. Der Gnosticismus hat dies

versucht, und es ist besonders hervorzuheben, dass die Gnostiker den ausdrücklichen Anspruch machten, auf dem Boden des Christenthums principiell zu stehen und der Kirche anzugehören, und dass sie ebensowohl die im A. T. verhüllten Ideen der ewigen Wahrheit aus ihrer mythologisch symbolischen Hülle zu lösen und den geistigen Kern rein herauszuschälen, als auch insbesondere das Heidenthum richtiger und unbefangener, als es die Juden vermochten, aufzufassen, die darin enthaltenen Spuren der Wahrheit aufzuzeigen und dasselbe mit dem Judenthum in dieselbe Reihe propädeutischer und vorbereitender Entwicklungen zu stellen, den ersten kühnen, wenn auch noch vielfach phantastischen und verworrenen Versuch gemacht haben. Wie nun aber in dem Neutralisationsprozess der orientalischen und hellenischen Bildung das Hauptinteresse der philosophischen Bestrebungen in der Frage über das Verhältniss zwischen Gott und Welt, Geist und Materie, Unendlichem und Endlichem sich concentrirte, so knüpfte auch der Gnosticismus hier an und suchte den Dualismus der vorchristlichen Weltanschauung zu lösen, also was im christlichen Princip an sich gesetzt war, die unmittelbare Einheit Gottes in der Menschheit, dies auch für das Bewusstsein des Geistes herauszustellen und dadurch das eigne, noch im urchristlichen Dualismus befangene christliche Bewusstsein nach besten Kräften zur Einheit des Selbstbewusstseins heraufzuarbeiten.

Dies ist im Allgemeinen der Standpunkt des Gnosticismus, dessen Entwicklung zunächst im Evangelium Johannis, als unmittelbarer Form der Gnosis, dann in der häretischen Gnosis, als dem Auftreten der entwickelteren gnostischen Systeme, und endlich in der kirchlichen Gnosis, welche sich wieder nach mehreren Seiten darstellt, nachzuweisen ist.

§. 51.

Die evangelisch-apostolische Gnosis im Evangelium Johannis.

Zunächst tritt uns in der gnostischen Bewegung des zweiten Jahrhunderts eine eigenthümliche Form entgegen, welche an

die Entwicklung des christlichen Geistes im ersten, apostolischen Stadium des Urchristenthums sich unmittelbar anschliesst, die Gnosis des Evangeliums Johannis, eines nicht vor der Mitte des zweiten Jahrhunderts zum Vorschein gekommenen, freien schriftstellerischen Erzeugnisses aus der gnostischen Periode. Der mit dem Gnosticismus gemeinsame Standpunkt dieser in den neutestamentlichen Kanon als viertes Evangelium aufgenommenen Schrift tritt in materialer und formaler Hinsicht mit entschiedener Bestimmtheit hervor, einerseits nämlich in der ganz gnostischen Grundidee des Evangeliums, dass das Christenthum, als die absolute Religion, gegen das Juden- und Heidenthum ein specifisch neues Princip sei, und ausserdem in der ebenfalls eigenthümlich gnostischen Identificirung von Glauben und Gnosis, welche diesem Evangelium seinen mystisch-poetischen Charakter gibt. Hierdurch erscheint dieses Evangelium als die Consequenz und gnostische Fortbildung des paulinischen Universalismus; nur dass hier der Verfasser vom Centrum, der in Christo vollbrachten Versöhnung, aus zur Peripherie, der Anschauung des Gottesreiches, als des Reiches durch den Glauben mit Gott versöhnter Glieder, fortgeht, während umgekehrt Paulus von der Peripherie aus, nämlich von der gemeinsamen Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit aller Menschen, zum Centrum seines Lehrbegriffs, dem rechtfertigenden Glauben, gelangt war, der sich dann wieder zur Gemeine der vom Gesetze frei gewordenen Kinder Gottes erweiterte. Paulus geht von der Entzweiung der Menschheit aus, Johannes von der unmittelbaren Versöhnung derselben mit Gott; und darin liegt der speculative Fortschritt des johanneischen Standpunkts. Die Christologie bildet, als Logoslehre, im johanneischen Lehrbegriff den Ausgangspunkt, die absolute Erhabenheit des Christenthums über die Welt des Heiden- und Judenthums den Mittelpunkt und das christliche Leben im Reich Gottes, als ein ewiges und gegenwärtiges Leben in Gott, das Ziel.

Die Christologie des Johannesevangeliums erscheint nun aber im Allgemeinen nicht mehr in der engen und be-

schränkten Bestimmtheit der judenchristlichen Messiasidee und in der nahen Beziehung zur Eschatologie, wie es selbst noch auf dem paulinischen Standpunkte der Fall war, sondern sie tritt als Logoslehre in Beziehung zur Vergangenheit der ganzen vorchristlichen Weltentwicklung und damit in nothwendigem Zusammenhang mit der Gottesidee hervor. Hiemit ist der eigenthümliche Standpunkt des Gnosticismus betreten, obgleich die jüdisch-alexandrinische Anschauungsweise vom Logos im Wesentlichen noch nicht verlassen. Auch im Johannesevangelium wird Gott, der Eine und unsichtbare Geist, in reiner Transcendenz und Ueberweltlichkeit angeschaut, der für den Menschen nicht in seinem ansichselenden Wesen, sondern nur in seiner Offenbarung im Logos geschaut und erkannt werden kann. Diese Offenbarung Gottes wird nun aber noch nicht als eine ewig-immanente, so dass der Logos die in Gott seiende und aus ihm sich erhebende Menschheit wäre, sondern dualistisch als eine vor- und ausserweltliche Offenbarung in einem jenseitigen Wesen, dem Sohne Gottes oder dem Logos, vorgestellt, welcher vor der Weltschöpfung bei Gott war, in unmittelbarer Einheit mit dem Vater sich befand und darum auch Gott selbst, wenn gleich dem Vater untergeordnet und von ihm abhängig, genannt wird. Durch diese zwischen Gott und Welt eingeschobene, vorweltliche Uroffenbarung Gottes ist dann die zeitliche Weltschöpfung vermittelt vorgestellt, durch den Logos ist Alles geworden und in ihm war der Inbegriff alles Lebens enthalten. Sein Leben war fortan als das Licht der Wahrheit in der Menschheit offenbar, ohne dass aber das durch die Sünde verdunkelte Gottesbewusstsein der vorchristlichen Menschen ihn in dieser seiner gegenwärtigen Offenbarung erkannt hätte, obgleich Moses und die Propheten auf ihn hingewiesen. Um die Menschheit aus der geistigen Finsterniss und aus der Knechtschaft der Sünde zu befreien, sie aus dem ursprünglichen, natürlichen oder fleischlichen, d. h. noch nicht geistig wiedergebornen Zustande zum Lichte der Wahrheit und zum göttlichen Leben oder zur geistigen Wiedergeburt und Kindschaft Gottes hinzuführen, liess Gott jenen

seinen Logos Mensch werden, d. h. aber bei Johannes nicht sowohl als einen wahren Menschen, als eine wirkliche, selbstbewusste, vollendete menschliche Persönlichkeit erscheinen, so dass der höhere Geist in die Vereinigung mit dem Endlich-Menschlichen wirklich eingegangen wäre und die Entwicklung des menschlichen Wesens wahrhaft selbst durchgemacht hätte; sondern der Logos ist nur mit einem menschlichen Leib äusserlich umkleidet worden, den er nach der Auferstehung wieder ablegt und in seine frühere übermenschliche Geistigkeit zurückkehrt. Wie wenig also noch das urchristliche Bewusstsein, auch auf seiner speculativen Höhe, im Stande war, es zu einer wahrhaften Lösung des Dualismus zwischen Göttlichem und Endlichem zu bringen, ist hieraus ersichtlich.

Damit die Menschheit ihrerseits des in Christo erschienenen göttlichen Lebens wirklich theilhaftig werden und an dem im Vater und Sohn verschlossenen Geist Antheil erlangen konnte, musste Jesus im Kampf mit der Welt und in Ueberwindung derselben durch Lehre und That und durch seinen Tod das Werk der Erlösung objectiv vollbringen. Der Tod Jesu erscheint als die nothwendige Bedingung und objective Vollendung der Erlösung der Menschheit von der Finsterniss und der Sünde, und seine Bedeutung liegt einerseits darin, dass durch die reinigende Kraft seines unschuldig vergossenen Blutes die Sünden der Welt getilgt, die Herrschaft des Fürsten dieser Welt, des Teufels, zerstört und damit die Schuld und Strafe aufgehoben wurde, und dass ausserdem durch diesen Tod Jesu der Geist desselben seine individuelle Schranke verlassen und als geistige Persönlichkeit, als Paraklet ausgehen und das göttliche Leben des Logos der Menschheit, als Princip des neuen christlichen Lebens, sich reell mittheilen konnte. Auch hier tritt die Mangelhaftigkeit in der Aufhebung der Entzweiung und die Unvollkommenheit der Versöhnung zu Tage, da auch hier der Geist nicht als das eigne wahre Wesen der Menschheit begriffen, sondern vielmehr als ein höheres, übernatürliches, aus dem Jenseits herabgekommenes Princip gefasst und also die Versöhnung der

Menschheit mit Gott nicht durch einen objectiv-immanenten Prozess der menschheitlichen Entwicklung, sondern als eine äusserlich-transcendente Vermittlung vorgestellt wird.

Dieser hypostasirte Geist oder Paraklet ist nun das Princip und der Anfang des Lebens Christi im Subject, welches in dem durch Gott gewirkten Glauben an den fleischgewordenen Logos gegründet ist und in der, durch die Taufe oder Geburt aus dem Wasser und die dabei stattfindende Mittheilung des Geistes, bewirkten geistigen Wiedergeburt des Menschen seinen unmittelbaren Anfang hat. Ohne diesen Glauben ist keine Erlösung und ohne die doppelte Geburt aus Wasser und Geist keine Seligkeit möglich. Durch die Wiedergeburt aber, deren Kennzeichen die Liebe ist, ist der Mensch zum Kind Gottes und zur Theilnahme am Reich Gottes erhoben; durch die im Glauben wurzelnde Liebe ist er in der Gemeinschaft mit Gott, mit Christus und mit der gläubigen Menschheit, zugleich aber über die sündige und ungläubige Welt, über Juden- und Heidenthum unendlich erhaben. In der Anschauung der gegenwärtigen Vollendung des göttlichen Lebens der Gemeinde ist zugleich die Parusie Christi, als die fortdauernde Verbindung seiner höheren geistigen Persönlichkeit mit der Gemeinde der Gläubigen, welche im Lichte der Wahrheit wandelnd ihn in seiner Herrlichkeit schauen werden, mitenthalten.

§. 52.

Die gnostische Weltanschauung.

Als Ausgangspunkt der bei mancherlei Modificationen doch im Grunde Einen gnostischen Weltanschauung erscheint die bis zur extremen Consequenz und Ueberspannung weitergebildete paulinische Anschauung vom Gegensatze des Christenthums und Judenthums, überhaupt der christlichen und vorchristlichen Zeit, und, in formeller Hinsicht, die wenn gleich noch phantastische Herausbildung des Princips der Entwicklung, welches von den Gnostikern auf die Betrachtung des

Christenthums angewandt wird. Das Streben des Gnosticismus geht auf die Bestimmung des Verhältnisses zwischen dem Christenthum, als der absoluten Religion, und den früheren Religionen, als den propädeutischen Voraussetzungen und Vorbildungen des specifisch christlichen Princips, das im Gegensatz zum vorchristlichen, heidnischen und jüdischen, oder hylischen und psychischen Standpunkte als das pneumatische bestimmt wird, das die Wiederherstellung der Harmonie und Einheit enthalte, während die vorchristliche Welt in der Entzweiung gestanden habe. Die Gnostiker hielten ferner an der Idee der Entwicklung des gewöhnlichen, niederen Standpunktes eines blossen Auctoritätsglaubens zum höheren Standpunkt eines zur Einsicht oder zum Wissen (Gnosis) erhobenen Glaubens fest, welchen letzteren sie sich vindicirten. Ebenso haben sie eine richtige Ahnung von dem Unterschied der vorchristlichen und christlichen Gottesanschauung gehabt, indem sie zwischen dem wahren, in Christo offenbar gewordenen Gotte und dem mythologischen Gotte, als dem blosen Herrn der Natur oder dem Demiurgen, unterschieden, welchen letzteren sie mit dem Jehovah der Juden identificirten und annahmen, dass die im Sinnlichen befangene Weise der Vorstellung, welche die symbolische Hülle mit der Idee selbst verwechsle, sich zur rein geistigen Anschauung des wahren Gottes nicht habe erheben können. Das Schiefe in dieser gnostischen Idee lag nur darin, dass sie selbst noch in mythologisch-dualistischer Weise die Welt wirklich von einem untergeordneten göttlichen Wesen geschaffen werden liessen, anstatt eine nur verschiedene Offenbarungsform des Einen und selben Gottes festzuhalten, und dass sie den wahren Gottesbegriff als den absolut fertigen Akt eines in transcendenter Einzelheit für sich und ausser der Welt verharrenden Wesens an den Anfang setzten, anstatt die wahre und vollendete Offenbarung Gottes als das Ende und Resultat, als die Spitze der ewigen Weltentwicklung zu setzen und so zu fassen, dass in der Menschheit Gott ebensowohl offenbar ist, als sie in ihrer von Gott getragenen und gehaltenen Freiheit ihn selber

offenbart *). Eine tiefsinnige Ahnung des Wahren bleibt es aber immerhin, dass einige Gnostiker die im Christenthum erschienene höchste Offenbarung Gottes durch Christum, als den höchsten Aeon, über die alttestamentliche und heidnische Offenbarung Gottes durch den Demiurg unendlich erhaben setzten.

Als die historische Grundlage und Voraussetzung des gnostischen Vorstellungskreises lassen sich, neben dem christlichen Princip und der allgemeinen christlichen Ueberlieferung, der Neuplatonismus und Hellenismus, die syrische Emanationslehre und der persische Dualismus bezeichnen, auf welchen letzteren namentlich die im Manichäismus vorliegende eigenthümliche Modification der gnostischen Weltanschauung gebaut ist. Die Wahrheit, welche in den damals sich neutralisirenden Elementen der religiös-philosophischen Weltanschauung enthalten war, mit dem Christenthum zu verbinden oder vielmehr sie als Moment des Christenthums darzustellen und das letztere in seinem ideellen Zusammenhang mit der heidnisch-jüdischen Bildung zu betrachten, war das Interesse der Gnostiker, welchem die richtige Ahnung zum Grunde liegt, dass das Christenthum nicht etwas dem menschlichen Geist in seiner bisherigen Entwicklung absolut Fremdes ist, sondern dass es aus dem Geiste der Menschheit selbst sich herausgebildet hat. Befand sich nun die damalige Welt theoretisch in dem schroffsten Dualismus der Weltanschauung, in welcher Gott und Welt absolut getrennt waren, und praktisch in sittlicher Entzweiung, Unbefriedigung und Zerrissenheit, und lag in dem neu auftretenden christlichen Princip die Bestimmung der Versöhnung; so standen die Gnostiker im Herzen ihrer Zeit, indem sie das Ringen des vom christlichen Princip erregten entzweiten Bewusstseins nach Einheit und Versöhnung geltend machten. Die Lösung des Dualismus der Weltanschauung war die Grundtendenz aller gnostischen Speculation; nur wurde von ihnen diese Lösung auf falschem Wege versucht, sofern

*) Vergl. hierüber den ersten Band dieser Schrift S. 51 — 68.

sie von vorn herein von zwei verschiedenen Principien, statt von der ewigen Einheit Gottes in der Welt, ausgingen und von da aus zur Versöhnung kommen zu können glaubten.

In ihrer Theologie stellten die Gnostiker sich den höchsten Gott als den unaussprechlichen, namenlosen, unerkennbaren, unergründlichen, in ewiger Verborgenheit über und ausser der Welt verharrenden Ur- und Abgrund aller geistigen Kräfte, als den verschlossenen Inbegriff aller intellectuellen und sittlichen Vollkommenheiten vor, und ihm gegenüber als gleich ewig oder (nach Andern) in der Zeit von selbst geworden die ungöttliche Materie, aus welcher die syrisch-parsischen Gnostiker und die Manichäer den Satan mit dem Reich der Finsterniss und des Bösen hervorgehen liessen. Zwischen Gott und dem Reich der Materie ist eine unendliche Kluft befestigt und findet kein unmittelbarer Zusammenhang statt. Um aber die beiden entgegengesetzten Pole zusammenzubringen und den Ursprung der endlichen Welt zu erklären, bildete sich die gnostische Anschauung einer Reihe von Vermittlungen, die zwischen Gott und die Welt eintraten. Ohne dass Gott selbst aus der ewigen Stille seines jenseitigen und ausserweltlichen Seins irgend heraus und der Welt näher tritt, entfaltet oder offenbart er sich in seine, aus seiner verschlossenen Fülle ausströmenden geistigen Kräfte, die sich zu einer Reihe von selbstständigen Geistern (Aeonen, Engeln) personificirten oder individualisirten und zusammen die jenseitige, unsichtbare, geistige Weltordnung, die zwischen Gott und der endlichen Welt in der Mitte steht, oder das Pleroma bilden. Die Emanation oder Entfaltung dieser Aeonenwelt findet aber in einer absteigenden Reihe von Stufen statt, deren Anzahl von den verschiedenen gnostischen Secten verschieden bestimmt wird. Aus dem untersten dieser Reiche tritt ein Aeon als Demiurg (der Jehovah der Juden, im manichäischen System der Urmensch) mit der Materie in Verbindung und bewirkt durch die göttliche Beseelung der Materie die Anfänge der Weltentwicklung, die Schöpfung mit der Bildung des Menschen.

Weil aber die so in die Materie eingetretene göttliche Lebenskraft durch diese Vermischung selbst getrübt und verunreinigt ist, so ist auch die endliche Welt unvollkommen und mangelhaft und der Sitz alles Uebels, zugleich aber, weil am Göttlichen theilhaftig, von der Sehnsucht nach Befreiung vom groben Stoffe der Körperlichkeit, worin das höhere, geistige Element gebunden liegt, bewegt. Der Weltgeist oder die Achamoth strebt aus der Materie heraus nach der Rückkehr zu Gott. Wie alle endliche Wesen, so besteht auch der Mensch aus Leib, Seele und Geist, indem durch die Seele die Verbindung des pneumatischen Princips mit dem hylischen oder somatischen vermittelt wird. Indem sich nun das Pneumatische im Menschen von den Banden der materiellen Körperlichkeit frei zu machen und in's Lichtreich der reinen Geister zurückzukehren strebt, wurde vom höchsten Gotte der nach Erlösung ringenden Menschheit aus der obersten Reihe der Geisterreiche ein Aeon zu Hülfe geschickt, welcher sich mit dem Menschen Jesus, als mit einem menschenähnlichen Scheinkörper, verband und die Erlösung, ohne dass seine menschliche Scheinnatur dabei etwas zu thun hatte, vollbrachte, indem er den Weg zur Rückkehr in die Geisterwelt und zu Gott zeigte. Die in Christo auf diese Weise objectiv erschienene Erlösuug muss sich nun in jedem Menschen wiederholen und der himmlische Urmensch in jedem Einzelnen wiederhergestellt werden. Diese Bestimmung des Menschen wird aber dadurch erreicht, dass das Somatische als ein fremdartiges und störendes Element negirt nnd durch Beherrschung der Lüste und Enthaltsamkeit mehr und mehr abgethan und ebenso wie im Erlöser selbst zu einem blossen täuschenden Schein herabgesetzt wird. Mit andern Worten: der Mensch soll zu einem blossen Geistesmenschen werden und zur innigsten Einheit mit der ihm entsprechenden höheren, göttlichen Natur, mit seinem Engel oder Ferver gelangen, in das Pleroma erhoben werden. Wie tiefsinnig hier die Idee der wahrhaft praktischen Religiosität ausgewirkt ist, ist ersichtlich. Da natürlich den Gnostikern nicht entgehen konnte,

wie wenig Menschen sich zu dieser Höhe der sittlichen Anschauung zu erheben vermochten, so kamen sie auch hier darauf, einen Unterschied zwischen der niederen Sittlichkeit der gewöhnlichen Menschen und der höheren Askese der pneumatischen Christen festzuhalten.

An der äussersten Grenze der gnostischen Weltanschauung, sowohl dem specifischen Gehalt, als auch der Zeit des Auftretens (in der letzten Hälfte des zweiten Jahrhunderts) nach, steht der ebenfalls aus dem Kampf und Neutralisationsprozess der religiösen Elemente erwachte Manichäismus, welcher den phantastisch-gnostischen Versuch darstellt, parsische Religionsideen dem Christenthum zu vindiciren und dieselben in der christlichen Gnosis aufgehen zu lassen, — eine gnostische Erscheinung, welche, obgleich von der Kirche als häretisch ausgestossen und verfolgt, doch noch im vierten Jahrhundert, in Orient und im Abendlande sich ausbreitend, grossen Einfluss auf die Anschauungsweise späterer Kirchenlehrer gewann. Der Manichäismus geht von ebendemselben Princip mit den übrigen gnostischen Systemen aus, von einer dualistischen Weltanschauung, die hier am schroffsten auftritt, indem die Kluft zwischen Gott und Materie, als der ewige und absolut unauflöslich dargestellte Gegensatz des Guten und des Bösen, des Lichtreichs und des finstern Dämonenreichs festgehalten und, obgleich alle Vermittlung mit dem überlieferten Inhalt des christlichen Glaubens mit hartnäckiger Einseitigkeit verschmäht wurde, dennoch der Anspruch gemacht wird, das wahre Christenthum erst in seiner Reinheit und tiefethischen Universalität recht herauszustellen, die ewige Religion aus den beengenden Fesseln des heidnischen und judenchristlichen Standpunkts zu befreien und die Volksreligionen zur Weltreligion zu erheben, zu Einer wahren Kirche zu vereinigen. In der That treten aber auf der andern Seite im Manichäismus Elemente auf, welche — wäre nicht die ganze Weltanschauung durchaus in der Entzweiung stehen geblieben — wohl zu dem erwähnten Anspruche berechtigen könnten. So liegt in dem Streben, durch tieferes Eindringen

in das Wesen der Religionen eine Vereinigung der Volksreligionen zu Einer Universalreligion zu bewirken, die richtige Idee von der Einheit der einen und ewigen Religionen in allen ihren Erscheinungsformen zu Grunde, wie denn auch der manichäische Satz, dass Zoroaster, Buddha, Christus und der Manichäer einer und derselbe seien, die nur einseitig bestimmte Anschauung von der Idee des Menschensohnes als des wahren, vollendeten Menschen enthält. Während z. B. der syrische Gnostiker Saturnin die Welt und den Menschen von den untersten Geistern, den Judengott an der Spitze, gebildet und dem Menschen vom verborgenen Gott den Geist mitgetheilt werden lässt, lässt Mani den Urmenschen, den idealen vorbildlichen Menschen als Geschöpf der Lichtwelt, und den empirischen Menschen in seiner Endlichkeit und seinem mit der trägen, finstern Masse behafteten Wesen als ein nach jenem Vorbild von den Dämonen gebildetes Nachbild auftreten, trennt also ganz consequent parsisch den Menschen in eine göttliche und empirische Hälfte mit der Bestimmung, dass der empirische Mensch, seines göttlichen Ursprungs gedenkend, sich aus dem Zusammenhang mit der Materie zurückziehe, wachse und reife und endlich zu seiner himmlischen Lichtnatur, der Wahrheit seines Wesens sich erhebe, mit seinem himmlischen Ideal oder Ferver sich vereinige. Nach der übrigen Schöpfung, als mikrokosmischer Spiegel und Abbild des ganzen lichten und finstern Reiches, ward aber der Mensch gebildet, um den in der Materie irrenden Lichtfunken in einer concreten Gestalt festzuhalten. In jedem Menschen, bei seiner Geburt, mischen sich die wilden Elemente der Materie mit dem irren Lichtfunken, den der Urmensch einst im Kampfe mit den Dämonen verloren hatte. Das Streben der Mächte der Finsterniss geht darauf aus, diesen Lichtkeim zu fesseln, aber die Lichtnatur des Menschen nicht zum Bewusstsein kommen zu lassen, damit sie sich nicht wieder zu ihrem Ursprung erheben solle. Uebrigens ist darin, dass im manichäischen System der Mensch als die einheitliche Spitze der Weltentwicklung (τὰ ὄντα πάντα) gefasst wird, die wahre Idee der

ganzen Entwicklung des Universums, als eines aus dem Gegensatz zur Einheit ringenden Prozesses, unmittelbar angedeutet.

Ebenso leicht ist man versucht, in der Gleichstellung des als Manichäer bezeichneten vollkommenen Christen oder wahrhaft Erlösten mit Christo selbst eine Anschauung oder Ahnung der wahren Bedeutung der Erlösung zu finden. Ferner enthält die manichäische Behauptung, dass die Schriften des N. T. vom Dämon, unter dessen Einflusse Juden- und Heidenthum standen, verfälscht und die Lehre Jesu vielfach missverstanden sei, eine sehr richtige, schon von Marcion gezogene Consequenz der freieren Auffassung des christlichen Princips in seinem Verhältniss zu früheren religiösen Standpunkten. Die manichäische Lehre vom Paraklet und von einer unmittelbaren Eingebung durch den göttlichen Geist enthält die Keime zur Weiterbildung des christlichen Princips in seinem Durchgang durch das christliche Selbstbewusstsein, enthält die wahre Idee des Traditionsprincips, welche nur hier einerseits noch in mythologisch-phantastischer Form gefasst wird und ausserdem mit der starren Schranke umgeben wird, dass Mani der einzige und letzte Fortbildner der christlichen Idee sein und bleiben soll, mit welchem die Entwicklung des christlichen Geistes beschlossen wäre. In Bezug auf das Ziel der ganzen Weltentwicklung hält zwar die manichäische Anschauung an der ganzen Härte des parsischen Dualismus fest und lässt wohl eine Läuterung und Reinigung der Lichtnatur von der ihr anklebenden Materie, aber nicht eine endliche Versöhnung des Guten und Bösen mit dem Untergang des letzteren eintreten, sondern nur eine Scheidung des Lichts und der Finsterniss durch einen grossen Brand, worin sich die Materie zu gänzlicher Finsterniss verzehrt und das Reich der Finsterniss sich selbst überlassen, zu ewigem Kampf und wildem Toben in seinem eignen Schoosse verdammt bleibt. Trotzdem verliert dieser Dualismus doch auch wieder dadurch von seiner Härte und Schroffheit, dass der Gegensatz des Guten und Bösen, des göttlichen und des finsteren Reiches als ein dies-

seitiger gefasst und von der Erde der Finsterniss und der des Lichts und Friedens, der heiligen Erde, gesprochen, also ganz urchristlich das Ziel des Weltlaufs in die diesseitige Zukunft gesetzt wird.

III. Das dritte Stadium des Urchristenthums oder die kirchliche Wissenschaft.

§. 53.

Die kirchliche Wissenschaft in ihren Hauptrichtungen.

Aus dem wogenden Meere der gnostischen Bestrebungen und religiösen Bildungskämpfe des nachapostolischen Zeitalters konnte sich seit dem Ende des zweiten Jahrhunderts, theils im ausdrücklichen Gegensatz gegen die gnostische Richtung des Zeitalters, theils auch mit Aneignung der berechtigten Elemente des Gnosticismus, das eigentlich Christliche, reiner und geläuterter durch den Kampf, als christlich-kirchliche Wissenschaft herausstellen, durch die sich jedoch der doppelte Faden des judenchristlichen und heidenchristlich-paulinischen Standpunkts fortwährend deutlich hindurchzieht und die kirchliche Theologie in zwei Hauptlager trennt, in eine als Fortbildung des Judaismus erscheinende historische Verstandestheologie und eine als Fortsetzung des Paulinismus erscheinende freiere speculative Richtung. Beide strebten darnach, sich allgemeine Geltung zu verschaffen, obgleich auch jetzt noch, am Schluss des urchristlichen Zeitalters, die erstere Richtung den Vorrang behauptete und als äusserlicher Verstandespositivismus der kirchlichen Speculation zum Ausgangspunkt und zur Voraussetzung diente.

Von Seiten derjenigen, besonders der lateinischen Kirche angehörenden, Kirchenlehrer, welche an dem positiven Inhalt der apostolischen Ueberlieferung in ihrer mündlichen und schriftlich fixirten Gestalt streng festhalten zu müssen glaubten, ohne das Bedürfniss einer lebendigen Vermittlung zwischen dem einfachen christlichen Princip und der

übrigen geistigen Weltbildung zu empfinden, hatte sich gegen die gnostischen Bestrebungen des zweiten Jahrhunderts eine ebenso entschiedene, als einseitig-befangene Polemik gebildet, die sich einer Verschmelzung des christlichen Glaubens mit der Philosophie, aus beschränktem Vorurtheil gegen das Heidenthum und aus geistiger Unselbstständigkeit, hartnäckig widersetzte, ein Eigensinn, der ganz dem jüdisch-partikularen Standpunkt angemessen ist, der im Heidenthum nichts Göttliches anerkennen und die vorbereitende Offenbarung Gottes in der vorchristlichen Welt blos auf die jüdische Religion beschränken wollte. Ausserdem aber zeigt sich die Verwandtschaft mit dem Judaismus auch in der nüchternen Verstandestheologie dieser Kirchenlehrer (Irenäus, Tertullian, Cyprian u. A.), welche bei ihrer sinnlich-buchstäblichen Auffassung der überlieferten Dogmen nicht im Stande waren, die Idee des Christenthums in dem tiefinnerlichen Zusammenhang ihrer Momente rein herauszustellen und zur wahrhaft geistigen Anschauung und Auffassung des Glaubensinhalts sich zu erheben. Was diese Richtung noch weiter charakterisirt, ist einerseits eine jüdisch-hierarchische Tendenz und ein besonderes praktisches Interesse zur Ausbildung einer strengen Kirchenverfassung, wie dies bei Irenäus und Tertullian, besonders aber bei Cyprian hervortritt, und andrerseits das Interesse, den zu einer kurzen Glaubensformel compendiarisch zusammengefassten allgemeinen christlichen Glaubensinhalt, als die kirchlich-orthodoxe Norm der Schriftauslegung, mit dem Stempel dogmatisch-stabiler Auctorität zu versehen.

Weit einflussreicher auf die Entwicklung der kirchlichen Wissenschaft war dagegen die andere Form des kirchlichen Geistes, die (oftmals als christlicher Neuplatonismus bezeichnete) speculative Richtung der theologischen Schule, welche sich mitten unter den gnostischen Gährungen, seit der Mitte des zweiten Jahrhunderts, in Alexandrien gebildet hatte, und die besonders in Clemens und Origenes ihre ausgezeichnetsten Vertreter hatte. Der letztere steht mit seinem tiefreligiösen und tiefsinnigen Geist nach Paulus als der grösste

Lehrer der urchristlichen Zeit an der Grenze derselben. Das Princip der alexandrinischen Wissenschaft war die Einheit der Religion und Philosophie, die freie Erhebung des Glaubens zum speculativen Wissen, als in welchem der Glaube nur sich selber erfasse und begreife. Indem so das Streben der Alexandriner einerseits darauf ausging, die berechtigte Seite der gnostischen Speculationen und die denselben zum Grunde liegende Wahrheit der christlichen Wissenschaft zu vindiciren und durch Einführung der Philosophie in das Christenthum die geistige Universalität und welthistorische Bedeutung des Christenthums an das Licht zu bringen, andrerseits das historisch Ueberlieferte zu begreifen, in den positiven Glaubensformen die religiöse Idee nachzuweisen und den objectiven Glauben sowohl im Zusammenhang seiner Momente, als auch in seinem bestimmten Verhältniss zum religiösen Bewusstsein der vorchristlichen Welt zu begreifen; haben diese Kirchenlehrer zum erstenmal ein tiefsinniges System christlicher Philosophie, eine christliche Dogmatik dargestellt und sich damit über die äusserliche Starrheit der blossen Positivität des historisch überlieferten Glaubensinhaltes zu freier geistiger Durchdringung desselben erhoben. Das Verhältniss der Gnosis oder des Wissens zum Glauben wurde aber so bestimmt, dass aus dem lebendigen Glauben die speculative Vollendung des christlichen Bewusstseins so hervorwuchs, dass im letzteren das einfach gläubige Bewusstsein als aufgehobenes Moment enthalten sei. Während der Glaube als der untergeordnete, äusserliche, noch am Buchstaben klebende und der Wunder bedürfende Standpunkt des Volks, als das noch mythisch bestimmte religiöse Bewusstsein bezeichnet wird, das jedoch dem höheren Standpunkt der Gnosis zur nothwendigen Grundlage und Voraussetzung diene, wird diese Gnosis als der Standpunkt des höheren, geistigen Christenthums, als das wahrhaft freie christliche Selbstbewusstsein, als das Leben des Schauens und der geistigen Gemeinschaft mit Christus dargestellt, worin die Räthsel und Mysterien der Offenbarung, die der Gläubige anbetend verehrt, gelöst und begriffen seien.

Für den blos Gläubigen ist die Schrift das sinnliche Evangelium des Buchstabens, das ihm die niedere, blos historische Gestalt Christi offenbart, für den zur geistigen Gemeinschaft mit dem göttlichen Logos erhobenen Gnostiker ist aber das ewige Evangelium des Geistes von jener mythischen Hülle befreit und Christus in seiner Herrlichkeit und wahrhaften Gestalt offenbar geworden. Die Schrift ist nur der für das Kindesalter der Gläubigen berechnete vorbereitende Elementarunterricht, über welchen sich der Gnostiker zum höheren, geistigen und wahrhaften Christenthum erhebt.

Ob nun gleich die alexandrinischen Theologen um solcher Lehren willen vielfachen Anfeindungen ausgesetzt und in mancherlei Streitigkeiten mit denen verwickelt wurden, die da — wie in ähnlicher Weise noch heutzutage! — glaubten, dass mit der Erhebung des Glaubens zum Wissen, mit dem Begreifen der Offenbarung das Christenthum umgestürzt würde; so ist doch dieser Unterschied zwischen Glauben und Wissen, den die alexandrinischen Theologen in die christliche Wissenschaft eingeführt haben, ein so unvermeidlicher und durchaus im Wesen der Religion und des menschlichen Geistes begründeter, dass er sich unvermerkt nach und nach doch factisch in die spätere Kirche eingeführt und in dem Gegensatz zwischen Geistlichen und Laien zur Objectivität fixirt hat, während er freilich in Wahrheit nur als ein flüssiger, in der Gemeinde sich ebenso setzender, als auch wieder aufhebender Gegensatz zu fassen ist.

§. 54.

Die kirchliche Orthodoxie und das s. g. apostolische Symbolum.

Den Gnostikern gegenüber, aus deren Speculation für das Positive des christlichen Glaubens Gefahr drohte, machte sich bei der Mehrzahl der Gemeinden und ihren Kirchenlehrern das Bedürfniss eines entschiedenen Haltens an der Summe des von den Aposteln mündlich und schriftlich Ueberlieferten geltend. Während sich schon im zweiten Jahrhundert bei Mar-

cion die erste Spur einer Sammlung neutestamentlicher Schriften findet, kennen Irenäus, Tertullian und Clemens von Alexandrien schon eine erweiterte Sammlung, die aus 4 Evangelien, der Apostelgeschichte, 13 paulinischen Briefen, einem Brief Petri und einem Brief Johannis bestand. Diese Schriften galten als Hauptquelle für die Erkenntniss der christlichen Lehre, wie die Apostel selbst als *traduces fidei*. Im Gegensatz zu allen abweichenden Lehren und Ansichten galt nun die Lehre der Apostel als die rechte Lehre und der rechte Glaube, und so entstand der Unterschied zwischen Orthodoxie und Häresis oder Heterodoxie. Aus dem gemeinsamen Halten an dem Inhalte der sowohl mündlich fortgepflanzten, als schriftlich fixirten apostolischen Ueberlieferung entwickelte sich ein bestimmtes Bewusstsein des gemeinsamen Glaubens, dessen Hauptsätze in einem kurzen Bekenntnisse den Häretikern, als der von der Mehrzahl der Gemeinden und ihrer Kirchenlehrer gemeinsam angenommene Inbegriff des apostolischen Glaubens, entgegengestellt und zur Regel für die Schriftauslegung, sowie zur Richtschnur der Rechtgläubigkeit erhoben wurden. Es mögen mehrere solcher Formeln der Einheit in Lehre und Bekenntniss im Umlauf gewesen sein, die aber in der Hauptsache mit der unter dem Namen des s. g. apostolischen Symbolums auf uns gekommenen Fassung des Bekenntnisses übereinstimmten. Dieses lautet aber:

„Ich glaube an Gott den Vater, allmächtigen Schöpfer des Himmels und der Erde; und an Jesum Christum, seinen einigen Sohn, unsern Herrn; der empfangen ist vom heiligen Geist, geboren aus der Jungfrau Maria; gelitten unter Pontius Pilatus, gekreuzigt, gestorben und begraben; abgestiegen zur Hölle, am dritten Tage wieder auferstanden von den Todten; aufgefahren zum Himmel, sitzet er zur Rechten Gottes, des allmächtigen Vaters; von dannen er kommen wird, zu richten die Lebendigen und die Todten. Ich glaube an den heiligen Geist; eine heilige, allgemeine christliche Kirche, Gemeinschaft der Heiligen; Nachlass der Sünden; Auferstehung des Fleisches; und ein ewiges Leben.“

Wie das Hauptinteresse des urchristlichen Glaubens sich um die Person Jesu bewegte, so bildet auch die mythisch-urchristliche Christologie mit der Eschatologie den Mittelpunkt und Hauptinhalt dieses, auf den einfachen Inhalt des ursprünglichen Taufbekenntnisses gebauten Symbols, das in seiner ganzen Fassung und Haltung der Ausdruck der apostolisch-judaistischen Verstandestheologie ist, deren sämmtliche Elemente (namentlich auch die Wiederkunft Christi und die Auferstehung des Fleisches) darin als wesentliche Bestandtheile des kirchlichen Glaubens auseinander gelegt sind. Zugleich ist in dieser Formel der noch unbestimmte Anfang der Trinitätslehre zu erkennen. Obgleich nämlich schon seit dem zweiten Jahrhundert eine Partei der Kirchenlehrer im Interesse der Einheit Gottes (wesshalb sie auch Monarchianer genannt werden) nur den Vater als göttliche Person festhielten, dagegen die Persönlichkeit des Logos läugneten und in Christo nur den aus der unpersönlichen Kraft des heiligen Geistes geborenen Menschen, in welchem sich Gott auf Erden offenbart habe, erkannten und zwischen Vater, Sohn und Geist eine nur relative Verschiedenheit statuirten; war die grosse Mehrzahl der Kirchenlehrer über die Person Christi zu der philonisch-paulinisch-johanneischen Anschauung von der theils blos vorweltlich überhaupt, theils mit dem Vater gleich ewig gedachten, dem Vater übrigens untergeordneten Idee des Sohnes gelangt, womit sich dann noch der ebenfalls als Hypostase gefasste Geist verband, so dass diese ganze göttliche Oekonomie mit dem Namen Trias oder Trinitas bezeichnet werden konnte. Beide Ansichten sind in der Formel des apostolischen Symbolums miteinander zu vereinigen gesucht. Aus diesen Anfängen bildete sich dann in der nächsten Zeit die spätere Kirchenlehre über die Trinität.

§. 55.

Die Theologie des Origenes in ihren Grundzügen.

Als der reifste Ausdruck des urchristlichen Selbstbewusstseins erscheint das System des Origenes, welches in tiefsin-

niger und grossartiger Weise die Grundlehren des urchristlichen Glaubens zu einer, auf die Grundgedanken der Unendlichkeit Gottes und der menschlichen Freiheit gebauten Wissenschaft vollendet hat, so dass mit Recht dem Origenes das Verdienst zugesprochen werden darf, die Grundlehren des Christenthums, so weit es auf seinem noch dualistisch-transcendenten Standpunkte des Urchristenthums möglich war, am reinsten und entschiedensten herausgestellt zu haben.

Nach der Anschauung des Origenes, die sich an die philonisch-neuplatonische Philosophie anschliesst, ist Gott, der absolute selbstbewusste Geist, ewig schaffend und sich offenbarend; denn der Begriff der Schöpfung gehört nothwendig zum Wesen Gottes, in welchem eine Veränderung hätte vorgehen müssen, wäre er jemals ohne Schöpfung gewesen. Diese selbst ist aber eine doppelte, eine ewige, freie Selbstoffenbarung Gottes in einer transcendenten Idealwelt und eine zeitliche, durch den Logos vermittelte Schöpfung der endlichen Welt. Durch seinen reinen Willensact konnte nämlich Gott zunächst nur ein ideales Nach- und Gegenbild seines eigenen Selbstbewusstseins hervorbringen; darum hat er von Ewigkeit her, vor der Schöpfung der endlichen Welt, die unendliche Fülle und Herrlichkeit seines göttlichen Lebens in einem mit ihm gleich ewigen persönlichen Wesen geoffenbart, das anfangs- und endlos wie Gott, aber von ihm durch die ewige Schöpferkraft seines göttlichen Willens ausgehend und ihm untergeordnet gedacht wurde. Dieses ist der Logos oder der Sohn Gottes, des Vaters Abbild, die zur selbstständigen, freien Persönlichkeit eines zweiten göttlichen Wesens gewordene göttliche Vernunft. Dieser vor der Weltschöpfung aus Gott geborene allgemeine Welt- und Menschengeist, der Logos, steht zwischen Gott und der endlichen Welt in der Mitte und ist durch seine freie Selbstbestimmung und Liebe mit Gott innigst verbunden. Nur in diesem Logos, als dem Spiegel der göttlichen Herrlichkeit, ist auch für den Menschen Gott zu erkennen, der n seinem göttlichen Wesen und Insichsein ein ewig verborgenes Mysterium bleibt und nur in seiner

Offenbarung, in seinem Herausgetretensein aus sich, oder dem Dasein des Logos, erkennbar ist. Von diesem ging in Ewigkeit, vor der zeitlichen Weltschöpfung, und geht fortwährend in fortgehender Offenbarung eine unendliche Schöpfung persönlich geistiger Wesen hervor, welche die präexistentielle jenseitige Idealwelt bilden und durch den vom Logos ausgehenden heiligen Geist mit dem Logos und durch ihn mit Gott zur Einheit verbunden sind. Diese ganze Geisterwelt stellt nur besondere Strahlen der im Logos concentrirten göttlichen Urvernunft dar. Ein Theil dieser freien persönlichen Geister, deren Bestimmung es ist, in der Einheit mit dem Logos ihr Leben zu haben, trennte sich durch Missbrauch ihrer Freiheit von demselben und von Gott und wollte in der partikularen Selbstständigkeit des endlichen Fürsichseins ohne Gott verharren. Dies ist der transcendente Ursprung des Bösen, welches nach Origenes aus der persönlichen Freiheit entsteht, in welcher sich der Geist von der Gemeinschaft mit seinem göttlichen Urbild, dem Logos, zu trennen und etwas für sich zu sein strebt. So ist das Böse das in sich selbst Nichtige, welches in Gott keinen Halt und kein Bestehen hat.

Dadurch ward aber in der Zeit eine zweite Schöpfung, die der endlichen Welt, nothwendig gesetzt, um nämlich durch Strafe und Läuterung die Rückkehr der abgefallenen Geister zu ihrem göttlichen Urquell möglich zu machen. Durch den Logos hat darum Gott aus der Materie die endliche Welt geschaffen, welche das Nachbild der präexistirenden jenseitigen Idealwelt im sinnlichen Dasein ist. Hier sind, zur Strafe für jenen präexistentiellen Missbrauch ihrer Freiheit, die Geister in menschliche Leiber herabgesunken und so menschliche Seelen geworden. Alle Menschenseelen haben vor der Geburt als solche himmlische Geister präexistirt, und das Geheimniss der menschlichen Geburt stellt eben dieses, in Folge der missbrauchten Freiheit und des Abfalls von Gott eintretende Versinken in eine materielle Daseinlichkeit, in das Fleisch, dar. Der Sündenfall wurde demgemäss ganz richtig nicht als ein einzelner, äusserer Vorfall gefasst, sondern vom ganzen

Menschengeschlecht prädicirt und (freilich in transcendent-phantastischer Weise) so erklärt, dass der Urzustand des Menschen vor dem Fall eben jene Präexistenz der Seele im reinen Geisterreich ist und die Geburt, als die Vereinigung derselben mit einer materiellen Leiblichkeit, selbst schon als Strafe für die präexistentielle Verschuldung erscheint.

Der Logos, durch den die Schöpfung der endlichen Welt von Gott hervorgebracht war, übernahm nun auch die Erlösung der gefallenen Geister, ihre Zurückführung zum Urquell ihres Wesens, und wie er in der Welt, vom Anbeginne derselben an, gegenwärtig und wirksam war, so offenbarte er sich durch den von ihm ausgehenden, heiligenden Geist von Zeit zu Zeit einzelnen Geistern, den Propheten. Endlich aber liess er sich, um die Erlösung zu vollenden, in die Menschenwelt herab, und zwar verband er sich, da er nicht unmittelbar in eine materielle Körperlichkeit eingehen konnte, mit einer solchen menschlichen Seele, die schon in ihrer Präexistenz mit besonderer Innigkeit am göttlichen Logos gehangen hatte. In das reine menschliche Selbstbewusstsein Jesu ist derselbe eingegangen und hat sich mit demselben zur innigsten Einheit des Willens verbunden; und darin besteht die objective Seite der Erlösung, die der Menschheit entgegenkommende göttliche Gnade. Der Zweck der Erlösung ist aber, dass die Seele sich zum Geist verkläre, sich wieder zu ihrem präexistentiellen Dasein hinaufläutere. Um dahin zu gelangen, muss aber der Mensch, kraft seiner Freiheit, die durch die Selbstdarstellung und Offenbarung des Logos auf Erden dargebotenen Mittel der Heiligung ergreifen, die göttliche Gnade sich aneignen und sich durch den vom Logos ausgehenden heiligen Geist zur Läuterung anregen lassen. Die göttliche Gnade und die menschliche Freiheit müssen zusammenwirken, um die Erlösung im Menschen zu Stande zu bringen, welche ihrer subjectiven Seite nach darin besteht, dass die Vereinigung des menschlichen Selbstbewusstseins mit dem göttlichen Logos nicht in Christo allein, sondern in allen Menschen sich vollziehe, so dass der Logos als Erlöser auch hier das Urbild

ist und die Uebrigen das Nachbild darstellen. Darum findet eine unendliche Wiederholung der Erlösung in der Menschheit statt, ein unendlicher Läuterungsprozess der abgefallenen Seelen zur Wiedervereinigung mit dem Logos und dadurch mit Gott. Das letzte Ziel und die in unendlichen Läuterungsperioden sich verwirklichende Vollendung der Menschheitsentwicklung ist eben der verschwindende Punkt, wo alle Menschen wieder das geworden sind, was Christus war. Dieses Ziel der Weltentwicklung oder die Wiederbringung der Dinge (Palingenesie oder Apokatastasis) wird als das Eintreten des Augenblicks bezeichnet, wo auch die körperliche Hülle der abgefallenen Geister sich mehr und mehr in eine ätherische Gestalt verwandelt und endlich zur geistigen Persönlichkeit verklärt wird. Von einer Auferstehung des Fleisches war natürlich bei Origenes keine Rede; ebenso von keinem irdisch zukünftigen Reiche Christi, sondern nur vom himmlisch-transcendenten Reiche des Logos. In dieser endlichen Auflösung alles Zwiespalts und der Wiederherstellung der endlichen Welt zur Einheit mit Gott im Logos besteht die wahrhafte Theodicee.

DRITTES KAPITEL.

Die äussere Erscheinung des Urchristenthums.

§. 56.

Uebersicht.

Der von Christo verheissene Geist, welcher in den Jüngern noch verschlossen ruhte, wurde nach des Meisters Tode bei der Pfingstfeier thatsächlich offenbar und äusserte sich in prophetisch begeisterter Verkündigung des im Geiste auferstandenen Messias. Wie nun in Folge dessen viele Tausende die Taufe annahmen, war damit der erste Anfang zu einer bewussten geschlossenen Gemeinschaft der Gläubigen geschehen; die jerusalemitische Gemeinde war das erste unmittel-

bare Dasein, die erste wirkliche Zukunft des persönlichen Geistes Christi. Hiermit war die Idee des Gottesreiches vorerst noch in unmittelbarer, besonderer Gestalt zu concreter Existenz gekommen; die Universalität des Reiches Gottes war vorerst noch ein abstractes Sollen, die Gemeinde befand sich noch im Gegensatz zum Staate und war in ihrer inneren Unbestimmtheit ausser Stande, die in sich zu fester Gestaltung organisirte Universalität des Staates mit dem christlichen Princip zu durchdringen und umzubilden, die Elemente des Staatslebens in sich aufzunehmen, ihr eignes Dasein zum Leben des Staats zu erweitern. Selbst als das Reich Gottes in der erweiterten Gestalt als eine Vielheit von Gemeinden existirte und diese sich zu einer ideellen Objectivität, als Einheit der Kirche, zusammengeschlossen hatten, traten Gemeinde und Staat aus diesem abstracten Gegenüberstehen nicht heraus, die Gemeinde blieb unpolitisch, ihr staat-bildendes Element kam nicht zu bestimmter Aeusserung. Die eigentliche und wahre Verwirklichung des Gottesreiches auf Erden, die Erhebung der daseienden Wirklichkeit des Menschenlebens zum Ideal wurde als ein künftiges, erst mit der Wiederkunft Christi und zwar nicht allmählich in continuirlicher, organischer Fortbildung des christlichen Gemeingeistes, sondern plötzlich und wie mit Einem Schlag eintretendes Ereigniss gefasst; nur in dieser vorgestellten, abstract-jenseitigen Weise wusste sich die Gemeinde als das Reich Gottes; in ihrer gegenwärtigen Wirklichkeit aber zog sie sich in die reine Innerlichkeit einer blos geistigen Gemeinschaft zurück, als deren unsichtbares Haupt Christus, und die Gläubigen als lebendige Glieder seines Leibes betrachtet wurden. Der gegenwärtige Zustand galt als ein interimistischer, dessen Zweck und Ziel in der Zukunft der Wiedererscheinung Christi lag, als eine Zeit der Erwartung und Vorbereitung für das alsdann eintretende Reich des Herrn. Erst im letzten Stadium der urchristlichen Entwicklung finden wir, neben dieser allgemein verbreiteten Anschauung, bei den alexandrinischen Kirchenlehrern den Fortschritt zur katholisch-mittelalterlichen Trennung des diesseitigen, vor-

bereitenden Lebens und der jenseitigen, transcendenten Welt, der Erde und des Himmels in der Anschauung der Rückkehr der Menschen in die himmlische transcendente Geisterwelt des Logos, wo ihre Seelen schon vor der Geburt präexistirten. So sehen wir den urchristlichen Geist in seiner eigenthümlichen Bestimmtheit sich im Cultus, in der äussern Organisation der Gemeinde und im sittlichen Dasein ausprägen, so zwar, dass jede dieser drei Seiten nur in dieser bestimmten Beziehung zur Wiederkunft Christi sich ausbildete und keine in sich und für sich selbst Werth und Bedeutung hatte, sondern diese allein durch die stets im Auge behaltene Beziehung auf dieses ihr Ziel erhielt.

§. 57.

Der Cultus.

Der gemeinsame Glaube der ersten Christen, dass der Herr zur Stiftung seines Reiches auf Erden bald wiederkehren würde, trieb das Bedürfniss hervor, diese Interimszeit in würdiger Vorbereitung hinzubringen, das Andenken des Herrn und seiner ersten, vergangenen Erscheinung gegenwärtig zu erhalten und die Gewissheit, mit ihm im Glauben und in der Hoffnung verbunden zu sein, in sich lebendig zu bewahren. Dieser gesellige Trieb war die nächste Veranlassung zu einem interimistischen Cultus, dessen Zweck und Ziel darin bestand, einestheils eben diese Glaubensfreudigkeit und zuversichtliche Hoffnung auf die bevorstehende Vereinigung mit dem Herrn zu befestigen oder neu hervorzubringen, neue Glieder in die Gemeinschaft aufzunehmen, andererseits zur wechselseitigen Stärkung und Aufrichtung der Gläubigen untereinander, zumal unter mancherlei Anfeindungen, Verfolgungen und Trübsalen, hinzuwirken. Von diesem Princip aus realisirten sich die besonderen Elemente des Cultus auch in der urchristlichen Zeit, wenn auch vorwaltend noch in unbewusster und mehr zufälliger als absichtlicher Weise. Neben dem jüdischen Sabbath wurde in der apostolischen Zeit hin und wieder auch der

Sonntag, als der mythische Auferstehungstag des Herrn, als ein frohes Fest, und daneben die Oster- und Pfingstzeit von den ersten Christen gefeiert, obgleich alle Tage als gleich heilig und bedeutsam für den Christen geachtet wurden. Sie waren (heisst es in der Apostelgeschichte) stets beieinander einmüthig mit Beten und blieben in der Gemeinschaft und im Brodbrechen und waren täglich bei einander im Tempel. Der Inhalt des urchristlichen Cultus in der apostolischen und nachapostolischen Zeit ist, seiner gemüthlichen Seite nach, in der Ermahnung des Epheserbriefes ausgesprochen: Redet unter einander in Psalmen und Lobliedern und geistlichen Gesängen, singend und spielend dem Herrn in euern Herzen, dass ihr danksaget allezeit für Alles, im Namen unsers Herrn Jesu Christi, Gott dem Vater, dass ihr einander unterthan seid aus Furcht vor Christo. (Eph. 5, 19—21.) Daneben wurde im Worte Gottes die intellectuelle Seite des Cultus vertreten, und zwar zunächst durch die Apostel selbst, welche (Apostlg. 6, 2. 4) „beim Amte des Wortes“ anhielten und durch welche die Predigt des evangelischen Inhaltes zur Busse und Vorbereitung auf die Wiederkunft Christi (Apostelg. 3, 19. 20) vermittelt, der Inhalt des Glaubens und der gemeinsamen Hoffnung zum lebendigen Bewusstsein gebracht wurde. Dem Vorlesen von — insbesondere prophetischen — Abschnitten des A. T's. schloss sich in der apostolischen und nachapostolischen Zeit auch das Vorlesen der apostolischen Sendschreiben an, mit Anknüpfung von erbaulichen Betrachtungen und praktischen Nutzanwendungen. Auch das Rituelle wurde im urchristlichen Cultus von Anfang an vertreten und die gläubige Beziehung auf die Person Christi in den beiden symbolischen Handlungen der Taufe und des Abendmahls ausgedrückt.

An die Taufe, die bei der Aufnahme neuer Mitglieder und zwar als Taufe auf den Namen Jesu, d. i. auf den Grund des Glaubens an die Messianität Jesu, vollzogen wurde, wurde die zugleich mit der Mittheilung des heiligen Geistes zu Theil werdende Sündenvergebung angeknüpft. Während Paulus in der Untertauchung in's Wasser ein Sinnbild des im Täufling

zu wiederholenden Absterbens und geistigen Auferstehens fand, erkannte man in der nachapostolischen Zeit im Taufakte die geheimnissvolle Wiedergeburt des Täuflings, mittelst des Wassers aus dem heiligen Geist, und man gewöhnte sich daran, mit derselben eine besondere ausserordentliche göttliche Einwirkung auf den Menschen zu verbinden. Ein weiterer Schritt war dann, dass die urchristliche Weltanschauung mit der Taufe zugleich eine förmliche Lossagung vom Teufel, in dessen Dienst und Gewalt der Ungetaufte gestanden habe, ausdrücklich aussprechen liess. Erst gegen das Ende der urchristlichen Zeit kam die Kindertaufe auf.

Bei gemeinsamem Mahle feierte die jerusalemitische Gemeinde, unter Austheilung von Brod und Wein, die Erinnerung an den Tod des Herrn. Die Sitte solcher gemeinsamen Mahlzeiten, die man Liebesmahle oder Agapen hiess, pflanzte sich zwar in andere Gemeinden fort, verschwand aber allmählich wieder. In der nachapostolischen Zeit nannte man das Gedächtnissmahl des Herrn, wegen des mit der Austheilung des Brodes und Weines verbundenen Dankgebetes, Eucharistie oder Dankopfer, dessen Feier — als Schluss und Vollendung jeder feierlichen gottesdienstlichen Versammlung — nur vor den schon Getauften, nicht in Gegenwart der Katechumenen vorgenommen wurde, für diese mithin als ein Mysterium galt. Galten bei der urchristlichen Abendmahlsfeier Brod und Wein Anfangs blos als Symbole oder Erinnerungszeichen an den blutigen Tod und gebrochenen Leib des Herrn, so erweiterte sich die Vorstellung doch bald in's Mysteriöse, und man dachte dabei an eine geheimnissvolle Verbindung des Logos mit dem Brod und Wein, der sich damit, nach Analogie seiner einstigen Fleischwerdung, als mit einer ähnlichen körperlichen Hülle verband. Je nach der geistigeren oder sinnlicheren Richtung der Kirchenlehrer wurde dann die Wirkung des Genusses auch geistiger oder materieller gefasst, und eigentlich nur von den alexandrinischen Theologen auf die Bedeutung einer reingeistigen Vereinigung des Gläubigen mit dem göttlichen Logos ausschliess'ich Gewicht gelegt.

§. 58.

Die Verfassung.

Das Leben der ersten Christen war zwar zuerst blos ein inneres, ein Leben im Glauben an den erschienenen und in der Hoffnung an den wiedererscheinenden Messias. Da aber der Glaube die Energie eines geselligen Princips in sich trug und die Gläubigen sich in Bezug auf die erwartete Wiederkunft Christi nicht passiv verhalten durften, sondern ihrerseits auch an der Herbeiführung des bei Christi Wiederkunft zu errichtenden Reiches mitarbeiten mussten, so war eine einstweilige äussere Organisation der Gemeinschaft der Gläubigen nothwendig, um in geordneter Weise jenen Zweck der Vorbereitung auf die Erscheinung des Herrn desto besser erreichen zu können. So bildete sich die Verfassung, als der äussere Ausdruck der eigenthümlichen Bestimmtheit des urchristlichen Geistes selber. Dieselbe war Grundlage und Voraussetzung für die Verwirklichung jenes Zweckes und hatte nicht um ihrer selbst willen, als nothwendige Form des geselligen Lebens der Gemeinde als solcher, sondern nur für diesen Zweck eine interimistisch-propädeutische Bedeutung. Die Elemente derselben waren aber: die objective Gemeinschaft des Alle beseelenden Geistes Christi, ferner die Auctorität der durch besondere Geistesgaben ausgezeichneten Glieder in der Gemeinde und endlich die Masse der Gläubigen selbst, welche im freien und gläubigen Anschliessen an diese Auctorität ihren Halt und ihr substantielles Leben hatten. Der Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, Clerus und Volk, war die nothwendige Folge einer bestimmten Organisation der Gemeinde zur äusseren religiösen Gesellschaft. Der durch geistige Begabung Hervorragende, im Glauben theoretisch und praktisch Erstarkte und durch sittlichen Wandel Erprobte hatte ein wohlbegründetes Recht auf die Achtung der Gemeinde, die als ein freier Zoll dargebracht wurde. Und obgleich in der Idee der Gedanke eines allgemeinen Priesterthums vollkommene Wahrheit hat, so kann er doch

in die Praxis der erscheinenden Wirklichkeit nicht unmittelbar übertragen werden; und es steht ebenso gut zu behaupten, dass eine religiöse Demokratie im Wesen des Christenthums wie der Religion überhaupt nicht begründet ist; der Standpunkt des Volkes zum geistig Mündigen und Gebildeten ist das Verhältniss freier Verehrung und Hingebung an die Offenbarung des Geistes in seinen selbstbewussten und wahrhaft freien persönlichen Organen. Die Nothwendigkeit und ideale Wahrheit der Aristokratie des Geistes im Verhältniss zum vorwaltend receptiven Standpunkt der gläubigen Menge ist im Verlauf der Entwicklung der Kirche zur äusseren Hierarchie der Bischöfe geworden und hat sich bei einzelnen Parteien, z. B. den Manichäern, zur förmlichen Priesterkaste gesteigert und veräusserlicht, wodurch aber die Wahrheit der Idee nicht aufgehoben wird. Und obgleich die Geschichte des Urchristenthums zeigt, dass die Entwicklung der hierarchischen Verhältnisse hauptsächlich von judenchristlicher Seite ausgegangen ist, indem die Stellung des Jakobus und seiner Nachfolger in Jerusalem, welche für Säulen der Kirche galten, für die an ein ähnliches Verhältniss im jüdischen Priesterthum schon vorher gewohnten Judenchristen nichts Neues und Fremdes war und darum auch anderwärts leicht Nachahmung fand; so liegt diesem Verhältniss, von dieser historischen Seite abgesehen, auch eine ideale Berechtigung zum Grunde.

Der nothwendige Entwicklungsgang in der fortschreitenden Ausbildung der urchristlichen Verfassung stellt sich in folgenden Stadien dar. Im ersten Jahrhundert, zu den Lebzeiten der Apostel, war die Einheit der Gemeinde durch die Auctorität der Apostel oder ihrer Gehülfen und Stellvertreter vermittelt, und in beiden Fällen vorwaltend eine Einheit der Pietät und freien Hingebung. Diese Auctorität der Apostel ging dann weiterhin ganz zwanglos auf die von ihnen eingesetzten oder von den Gemeinden zu Aufsehern (Bischöfen) gewählten Aeltesten (Presbyter) über. Bischof und Presbyter waren Namen Eines Begriffes und Amtes, und die Einheit

der Gemeinden im Anfange des zweiten Jahrhunderts hatte in der Gemeinschaft mit ihren Presbytern und Lehrern ihren natürlichen Grund und unmittelbaren Halt. Sehr bald aber erhob sich unter mehreren Presbytern Einer, der durch seine Persönlichkeit über die Andern hervorragte, und machte sich als *primus inter pares* geltend, der dann vorzugsweise Bischof hiess, und so entwickelte sich durch die hervortretende Auctorität des Bischofs vor den übrigen Presbytern die Einheit der Gemeinde zur Einheit derselben unter ihrem Bischof, ohne den nichts geschehen sollte und der schon in den ignatianischen Briefen als der Träger und die Spitze der ganzen Verfassung erschien. Dies Verhältniss hatte sich im dritten Jahrhundert schon so fest ausgebildet, dass in den Briefen Cyprian's der Bischof als der Vertreter der Gemeinde an Christi und der Apostel Stelle allgemein anerkannt war. Als sich das Christenthum in alle Theile der römischen Welt verbreitet hatte, fasste man die Mehrheit der christlichen Gemeinden zur einheitlichen Totalität der allgemeinen Kirche zusammen, die um ihrer Uebereinstimmung willen mit dem Inhalte der apostolischen Tradition zugleich als apostolische galt und in Verfassung, Lehre und Sitte Eine, sowie ihrer Bestimmung nach eine heilige war. Einheit, Allgemeinheit und apostolisches Alterthum waren nach Cyprian die Merkmale der Kirche; als einig aber galt sie in Christo durch die von ihm eingesetzten Bischöfe, wenngleich hiergegen von anderer Seite hervorgehoben wurde, die Kirche sei kein äusseres Institut, als Versammlung der Bischöfe, sondern ein inneres, in der Einheit des Geistes.

Konnte inzwischen die innere Einheit der zur Kirche vereinigten Vielheit der Gemeinden, häretischen Richtungen gegenüber, nur durch gemeinsames Festhalten an dem Inhalte der mündlichen und schriftlichen Ueberlieferung der Apostel thatsächlich bewährt und aufrecht erhalten werden; so war natürlich der von einem Apostel selbst oder einem Apostelschüler eingesetzte Bischof einer Gemeinde, die von Aposteln gestiftet war und mit apostolischen Muttergemeinden zusam-

menhing, das geeignetste Organ und die nächste Quelle, um in zweifelhaften Fällen das, was in Lehre, Cultus oder Sitte als apostolisch gelten könne, wirklich zu eruiren, und also die in der Uebereinstimmung mit der apostolischen Tradition bestehende kirchliche Einheit wirklich darzustellen; und auf diesem Wege erschien die kirchliche Einheit als Einheit im Episkopat. Entstandene Streitigkeiten über Lehre, Cultus oder kirchliche Sitte riefen Versammlungen benachbarter Bischöfe hervor, woraus im dritten Jahrhundert regelmässige Provinzialsynoden der Bischöfe einer Provinz entstanden, die als die höchsten Organe der Kirche sich geltend zu machen wussten. Kamen nun weiter die Landbischöfe allmählich in Abhängigkeit von den an Macht und Ansehen hervorragenden Stadtbischöfen, und ebenso die Bischöfe der Provinz in ähnliche Abhängigkeit von dem Bischofe der Provinzialhauptstadt oder Metropolis, so dass von dem Letzteren die Einberufung und Leitung der Synoden ausging; so bildete sich aus dem Episkopat das hierarchische Verhältniss in organischem Fortschritt immer mehr und mehr aus, bis zu Ende der urchristlichen Periode die Bischöfe der drei grossen Welthauptstädte Rom, Antiochien und Alexandrien am sichtbarsten hervorragten und unter diesen wieder, durch die geschichtliche Bedeutung der Stadt, der von Rom den Ehrenrang von Allen behauptete.

§. 59.

Der sittliche Geist.

Die eigenthümliche Anschauung des Gottesreiches war auch Prinzip, Basis und Motiv der urchristlichen Sittlichkeit. Wie überhaupt die einzelnen Momente in der Idee des Gottesreiches vom urchristlichen Bewustsein als einzelne, äussere Thatsachen und besondere Ereignisse festgehalten wurden, z. B. als Auferstehung der Todten, als jüngstes Gericht; so war dies in gleicher Weise mit der in die Zukunft verlegten Ueberwindung der Welt und des Bösen der Fall, für deren baldigen Eintritt die gegenwärtige Gemeinde thätig sein sollte.

Das Princip des sittlichen Verhaltens war das gemeinsame Verhältniss Aller zu ihrem Herrn, auf dessen Wiederkunft sie hofften; die Theilnahme an seinem Reiche war das, namentlich in der ersten, apostolischen und nachapostolischen Zeit allenthalben geltend gemachte Motiv zu einem in Christi Sinne und nach seinen Geboten eingerichteten Verhalten. Von der Ueberwindung aller dem Siege des christlichen Princips noch feindselig entgegenstehenden Elemente hing aber, nach der urchristlichen Vorstellung, der Eintritt des messianischen Reiches ab; und so entwickelte sich das neu auftauchende sittliche Lebensprincip, sobald es seine praktische Energie herauszukehren begann, zunächst in negativ antithetischer Weise, im entschiedensten Widerspruch gegen alles Natürliche und Weltliche. Es war die Bestimmung des Christen, in dieser gegenwärtigen wirklichen Welt sich so wenig wie möglich ein bestimmtes, positives Dasein zu geben und das Leben in derselben vielmehr als ein dem wahren Leben fremdes und demnächst zu verlassendes zu betrachten und desshalb schon jetzt mit der Ueberwindung der Welt, der Entsagung und Enthaltsamkeit von aller irdischen Freude den Anfang zu der bei Christi Wiederkunft und der Gründung seines Reichs vollständig zu realisirenden Negation derselben zu machen. Die Wahrheit des Lebens stand erst mit der Wiederkunft Christi und dem Eintritt in sein Reich zu erwarten, und die gegenwärtige Wirklichkeit war eine gottverlassene, das Leben ein unbefriedigendes, das seinen Halt nur in der christlichen Hoffnung auf eine — geträumte Zukunft hatte.

Auf dieser Basis der urchristlichen dualistischen Weltanschauung entwickelte sich das ganze System der asketischen Sittlichkeit, welches seine einseitige, falsche Voraussetzung eben darin hatte, dass die Naturbasis des Geistes nicht als die nothwendige, positive Grundlage des höheren geistigen Lebens gefasst, sondern dass gefordert wurde, das Natürliche überhaupt durch die Macht des abstracten Geistes absolut zu negiren und abzustreifen. Immerhin war dies eine wahrere Versöhnung des sittlichen Zwiespalts, als sie in der bisherigen

jüdischen und heidnischen Welt zu finden war; das absolute Recht der freien geistigen Subjectivität in ihrer negativen, weltüberwindenden Macht wurde mit Energie, sei es auch nicht ohne grosse Einseitigkeit und Ueberspannung, geltend gemacht.

Damit hängt aber das Hervortreten einer Richtung eng zusammen, die bei Gnostikern, Manichäern und Montanisten die herrschende war und zum Theil auch in der Kirche, durch den Einfluss des Montanismus, ihre Vertreter gefunden hatte, die Hervorhebung einer höheren Sittlichkeit, einer ausgezeichneteren Tugend und Vollkommenheit der Eingeweihten und Auserwählten, welche die Masse des Volks nicht erreichen könne. Schon hier sehen wir die Keime des Mönchthums und späterer katholisch-mittelalterlicher Richtungen vorgebildet, und wenn auch die kirchliche Praxis allzugrosse Strenge der kirchlichen Zucht und Sitte, übertriebene Askese noch missbilligend zurückwies, so war doch in der montanistischen Askese, mit ihrem Fasten, ihren Entsagungen, ihrer Abneigung gegen die zweite Ehe, zumal mit der entschiedensten Beziehung auf schwärmerisch chiliastische Hoffnungen, das sittliche Selbstbewusstsein der ersten Kirche nur zur nothwendigen Consequenz vollendet, die zugleich von dem Streben bewegt war, die aus dem jüdischen Geiste herausgeborne zähe Macht der Negativität entschieden hervorzukehren und durch Ueberwindung der den Eintritt des Jenseits in's Diesseits noch hemmenden weltlichen und widerchristlichen Mächte die Schranken der dualistischen Trennung des Diesseits und zukünftigen Jenseits zu durchbrechen. Dies ist eben der Punkt, wo die montanistische Lehre vom Paraklet und dessen ausserordentlichen prophetisch-ekstatischen Wirkungen im sittlichen Leben der geistigen Kirche ihre eigentlich praktische Bedeutung hat: er war als Tröster und Vermittler zwischen der gegenwärtigen Welt der Kämpfe und Trübsale und der künftigen ersehnten Herrlichkeit im Reiche Christi.

Zweite Stufe.

Der Katholicismus

oder

die Entwickelung des Christenthums im Mittelalter.

Christianus per fidem debet ad intellectum proficere, non per intellectum ad fidem accedere, aut si intelligere non valet, a fide recedere. Sed cum ad intellectum valet pertingere, delectatur; cum vero nequit, quod capere non potest, veneratur.

Anselmus, Epp. II, 41.

Der Katholicismus

oder

die Entwicklung des christlichen Geistes im Mittelalter.

Rosenkranz, Encyclopädie der theolog. Wissenschaft. 1845. Zweite, gänzlich umgearb. Aufl. S. 185 — 305.
Hegel, Geschichte der Philosophie. (1833) 1840. III, 85 — 227.
Hegel, Philosophie der Geschichte. (1837) 1840. S. 408 — 496.
Ritter, über Begriff und Verlauf der christl. Philosophie. (Theol. Studien und Kritiken. 1833. H. 2. S. 286 ff.)
Marbach, Lehrbuch der Geschichte der Philos. 1838. 1841. II.
Hillebrand, Organismus der philos. Idee. 1842. S. 322 — 394.
Carriere, die Religion in ihrem Begriff, ihrer weltgeschichtl. Entwicklung und Vollendung. 1841. S. 149 — 158.
Neander, Kirchengeschichte. II, 1 — 3. III. IV. V, 1. 2. (1845.)
Hase, Kirchengeschichte. (1837) 1844. (5. Aufl.) S. 94 — 349.
Meier, Lehrbuch der Dogmengeschichte. 1840.
Engelhardt, Dogmengeschichte. 1839. I. II.
Strauss, Glaubenslehre. 1840 f. I. II.
Baur, die christl. Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes. I. II. 1841.
Meier, die Lehre von der Trinität. 1844. I. II.
Dorner, Entwicklungsgeschichte von der Person Christi. 1839.
Baur, die christl. Lehre von der Versöhnung. 1838.
Staudenmaier, Joh. Scotus Erigena und die Wissenschaft seiner Zeit. 1838. I.
Engelhardt, die angebl. Schriften des Dionysius Areop., übers. und mit Abhandlungen begleitet. 1823.
Schmidt, der Mysticismus des Mittelalters in seiner Entstehung. 1824.
Helfferich, die christliche Mystik. I. II. 1842.
Engelhardt, Richard von St. Victor und Joh. Ruysbroek. 1838.
Liebner, Hugo von St. Victor und die theolog. Richtung seiner Zeit. 1832.
Liebner, über Gerson's mystische Theologie. (Theol. Studien und Kritiken. 1835. H. 2. S. 286 ff.)
Hundeshagen, über die mystische Theologie des Joh. Charlier von Gerson. 1831. (Illgen Zeitschr. IV, 1, 79 ff.)
Schmidt, Meister Ekkart. (Theolog. Studien und Kritiken. 1839. S. 663 — 744.)

Ullmann, die Reformatoren vor der Reformation. I. II. 1841 f.
Baur, der Gegensatz des Katholicismus und Protestantismus, nach den Principien und Hauptdogmen der beiden Lehrbegriffe. (1833) 1836.
Möhler, Symbolik oder Darstellung der dogmat. Gegensätze der Katholiken und Protestanten. 1843. (6. Aufl.)
Marheineke, Allgemeine Darstellung des theologischen Geistes in Beziehung auf die ethische Denkart des Mittelalters. 1806.
Marheineke, das System des Katholicismus in seiner symbol. Entwicklung. I. II. 1810.

§. 60.

Uebersicht.

Die im Urchristenthum in's Centrum der religiösen Anschauung und Speculation gestellte Persönlichkeit Christi war der verschlossene Keim der ganzen folgenden Entwicklung und aller besonderen Erscheinungsformen des christlichen Geistes, die thetische Voraussetzung des katholischen Princips. Der besondere Inhalt dieser Persönlichkeit war in der urchristlichen Zeit so auseinandergelegt worden, dass mit der einmaligen, vergangenen Erscheinung Jesu noch die weitere Beziehung auf seine zu ewartende Wiederkunft verbunden wurde. Diese eigenthümliche Trennung im urchristlichen Messiasbegriffe wurde nun, sowie die in der nächsten Zukunft erwartete Wiederkunft des Herrn ausblieb und von dem in seiner Hoffnung getäuschten gläubigen Bewusstsein immer weiter in die Ferne gerückt wurde, allmählich so modificirt, dass der irdischen, bereits vergangenen Erscheinung Jesu nicht mehr seine Wiederkunft zur diesseitigen Vollendung seines Reiches, sondern vielmehr seine fortwährende Allgegenwart im himmlischen Reiche des Vaters, wohin er nach seinem Tode wieder erhoben worden, entgegengesetzt wurde. Indem die christliche Idee ihre Momente bestimmter auseinander zu legen suchte, trat also der Gegensatz in seiner ganzen Härte hervor, und der Dualismus der Weltanschauung, der vom christlichen Geist zu überwinden ist, trat nunmehr in der Gestalt des Gegensatzes zwischen

dem diesseitigen, wirklichen Erdenleben und dem jenseitigen, übersinnlichen Himmelreiche auf. Letzteres ist für die Gläubigen die wahre, zukünftige Heimath, während die gewöhnliche diesseitige Wirklichkeit als ein Jammerthal und als eine mühselige Pilgerschaft zum jenseitigen gelobten Lande betrachtet wird, die Kirche auf Erden aber, oder die irdische Hierarchie als das Nachbild der wahren jenseitigen Kirche des Himmelreiches, als die diesseitige Repräsentation der himmlischen Hierarchie erscheint. So wurde die Verwirklichung des Gottesreiches aus der diesseitigen Wirklichkeit des gegenwärtigen Lebens ganz verbannt und auch der diesseitigen Wirklichkeit die dualistische Trennung zwischen Himmlischem und Irdischem, Kirche und Welt aufgeprägt.

Dies ist im Allgemeinen der Standpunkt des katholischen Princips. Dieser so bestimmte Dualismus, der Gegensatz des Diesseits und Jenseits, Himmels und der Erde, ist die Grundlage des Katholicismus, auf welcher sich als bewegendes Princip und treibendes Element der besonderen Erscheinungen des katholischen Geistes das Ringen darstellt, die transcendente himmlische Welt im Diesseits wenigstens durch äussere abbildliche Repräsentation im irdischen Priesterthum gegenwärtig zu haben, oder dieselbe durch die unendliche Kraft mystisch-asketischer Contemplation in das Subject herabzuziehen und darin festzubannen. Die vollständige Versöhnung mit Gott und die wahre Theilnahme an der göttlichen Welt tritt aber immer erst im Jenseits ein, das Diesseits hat nur eine negative, werthlose, geringgeschätzte Existenz, und dagegen fällt die ausschliessliche positive Bedeutung des Lebens ganz auf die Seite der jenseitig-transcendenten Welt, von deren Werth und Herrlichkeit auf das diesseitige, irdische Leben nur in sofern eine Art von Schatten fällt, als die göttliche Welt in der irdischen in Allem nachgebildet wird oder das gegenwärtige Leben die Bedeutung der Vorbereitung für das künftige erhält.

Dieses so bestimmte Princip des Katholicismus prägt sich ebensowohl in dem nothwendigen, immanenten Fortschritt der religiösen Idee, nach ihrer theoretischen Seite, im Dogma, als auch nach der Seite der äusseren Erscheinung im Cultus, im Organismus der kirchlichen Verfassung und in der objectiven Sittlichkeit aus. Demgemäss ist nunmehr zunächst in Bezug auf die allgemeine Bestimmtheit des katholischen Princips der Glaube, die Erkenntnissquelle des Glaubensinhaltes und die katholische Anschauung von der Kirche zu betrachten, hierauf die theoretische Entwicklung des christlichen Geistes in der vormittelalterlichen Zeit, im eigentlichen Mittelalter und in der Periode des objectiv-symbolischen Abschlusses des mittelalterlichen Kirchenthums darzustellen und endlich die äussere Erscheinung des katholischen Geistes in der Entwicklung des Cultus und der Kunst, der Verfassung und des sittlich-praktischen Lebens, als die Erscheinung der Romantik aufzuzeigen.

ERSTES KAPITEL.

Die allgemeine Bestimmtheit des Katholicismus.

§. 61.

Der Glaube.

Der katholisch-mittelalterliche Glaube hatte, der dualistischen Weltanschauung entsprechend, ebenfalls eine specifisch dualistische Bestimmtheit; die objective Seite oder der Gegenstand des Glaubens und die Beziehung des gläubigen Subjects auf denselben blieben unvermittelt einander gegenüber stehen, und jede Seite wurde für sich zu einseitiger Selbstständigkeit ausgebildet, indem sich einerseits der Glaubensinhalt zum objectiven Glauben der Kirche (*fides quae creditur*)

erweiterte und ferner, der subjectiven Seite nach, ein Unterschied zwischen dem Glauben der Laien und dem Standpunkt des Clerus eintrat, sofern zum Glauben der Laien noch das Abhängigkeitsverhältniss gegenüber dem Clerus, das Moment der Mittlerschaft, gehörte, während der Glaube des Clerus diese Seite entbehrte. Thatsächlich war es ein doppelter Glaube, und nur theoretisch und ideell wurde die Einheit behauptet. Diese dualistische Trennung im Glaubensbegriff trat in der Wirklichkeit um desswillen nicht allzuscharf hervor, weil der Glaube in unbewusster, einseitiger Fortbildung des jüdischen Standpunktes, wie derselbe unter Andern im Briefe des Jacobus sich findet, vorwaltend als ein theoretischer, als ein intellectuelles Fürwahrhalten gefasst wird. Statt dass die katholische Anschauung den Glauben im Gemüthe, als der Einheit von Gefühl und Willen, in seiner Wurzel erfasst und mit der unmittelbaren Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins überhaupt hätte zusammenfallen lassen, ist einseitiger Weise das intellectuelle Element als wesentliche Seite in den Vordergrund getreten. Damit ist es aber zugleich ein vorwaltend äusserlicher Glaube; in der Abhängigkeit von der kirchlich-hierarchischen Auctorität wurde das Subject von sich selbst nach aussen gedrängt und von der Tiefe seines Inneren abgezogen.

Betrachten wir nun die Elemente des Glaubens näher, so ist der Charakter der Aeusserlichkeit dem katholisch-mittelalterlichen Glauben auch seinem Inhalte nach aufgeprägt, welcher ein äusserlich-transcendenter bleibt. Lag dies Verhältniss schon in dem einfachen urchristlichen Glauben an die Person Jesu und an die Thatsachen seines Lebens und seiner Wiederkunft vorgebildet, so trat es mit Entschiedenheit hervor, sobald die Kirche ein objectives Dasein sich erworben und der Inhalt des Glaubens sich zum Glauben an die durch die Kirche und ihre Institutionen bewerkstelligte objectiv-äusserliche Vermittlung der durch Christum gestifteten Erlösung mit der Menschheit, oder zum Glauben an die durch das Priesterthum der Kirche äusserlich repräsentirte Gegenwart

und Wirksamkeit des Erlösers erweitert hatte. Zu den einzelnen Thatsachen des Lebens Jesu, welche den besondern Inhalt des urchristlichen Glaubens ausmachten, traten nunmehr noch die weiteren vorgestellten Thatsachen seines transcendenten Aufenthaltes im himmlischen Reiche, wo er zur Rechten Gottes sitzt, ferner die äusserlich-nachbildliche Wiederholung der Geschichte Christi in der Lebens- und Leidensgeschichte der Märtyrer und Heiligen hinzu, wodurch der Umfang des Glaubensinhalts bedeutend erweitert worden ist. Der äusserlich-transcendente Charakter des katholischen Glaubens drückt sich ferner darin aus, dass in der Anschauung des (ohnehin in seiner specifischen Verschiedenheit von der übrigen Menschheit und in seiner absoluten Einzigkeit festgehaltenen) Gottmenschen die Verbindung der zwei Naturen so vorgestellt wird, dass die menschliche, subjective Seite dem allmächtigen göttlichen Wollen unterworfen und die objective oder göttliche Seite der Persönlichkeit Christi in Wahrheit doch also zum alleinigen Lebensprinzip derselben erhoben wurde, beide Faktoren, das Göttliche und der menschliche Geist, sich mithin äusserlich und fremd blieben.

Auf dem objectiven Grunde dieser Voraussetzungen erhält der katholische Glaube auch seine eigenthümlich bestimmte Form, er wird durch die Beziehung des subjectiven Bewusstseins auf solchen transcendenten Inhalt wesentlich romantischer Glaube, d.h. ein solcher, dessen Inhalt dem gläubigen Bewusstsein jenseits und äusserlich bleibt und ein blos erstrebter, ersehnter, nicht wirklich erreichter Gegenstand ist. In ihrem Glauben schaute die romantische Phantasie des Mittelalters äusserliche Vorgänge und vergangene Dinge an, während dies Alles in Wahrheit nur der herausgeworfene und in transcendenter Weise objectivirte eigene Inhalt und Reichthum der unendlichen Subjectivität selber ist. So kam es, dass das mythisch-romantische Bewusstsein des Mittelalters die christlichen Mythen der apostolischen Zeit mit neuen kirchlichen Mythen, Sagen und Wundererzählungen über das Leben heiliger Personen vermehrte; diese Legenden aber waren

ebenso unabsichtlich und unbewusst aus dem lebendigen kirchlichen Glauben in phantastischer Weise gebildet und wurden ebenso für wahr gehalten, wie die evangelischen Mythen, ohne dass sie auf einer wirklichen geschichtlichen Grundlage ruhten. In der unendlichen Menge der zum Theil abenteuerlichsten Wundererzählungen ist der verfehlte, phantastische Versuch zu erkennen, den abstrakten Dualismus der Weltanschauung aufzuheben, — verfehlt um desswillen, weil die factische Grundlage der Wunder nicht als ewig-immanente Offenbarung des gegenwärtigen Gottes in der Welt, sondern als ein plötzlich durch ein ausserordentliches, von oben und aussen herkommendes Eingreifen Gottes in die diesseitige sinnliche Wirklichkeit vorgestellt wurde.

Was nun endlich die concrete Erscheinung des katholischen Glaubens, seine praktische Seite, anlangt, so lässt die dualistische Trennung des göttlichen und menschlichen Geistes es zu einer Immanenz des Göttlichen im Menschen, zur wahrhaften Versöhnung des Menschen mit Gott, nicht kommen. Die Vereinigung Gottes mit der menschlichen Natur ist nur ein für allemal in dem specifisch einzigen Christus — und auch in ihm nicht wahrhaft, sondern nur auf äusserliche Weise, so dass die substantielle Gegenwart des Göttlichen im Gottmenschen die menschliche Seite desselben unter sich gefangen nimmt — ausserhalb der übrigen Menschheit vollzogen vorgestellt; und es kann, in Folge dieser Vorstellung von der specifischen Einzigkeit Christi, bei dem Gläubigen, der den persönlichen Gegenstand des Glaubens in sich aufnimmt, auch nicht einmal zu einer concret-innerlichen Vermittlung derselben Einigung des Göttlichen und Menschlichen im Subject kommen — nur die mystische Anschauung macht eine Ausnahme —, sondern nur zu einem äusserlich formellen, abstracten Fürwahrhalten dieser absolut einzigen und vergangenen Thatsache der Menschwerdung Gottes in Christo. Die Versöhnung des Subjects bleibt somit eine durchaus äusserliche, jenseitige und blos vorgestellte; durch Preisgabe der Welt und Endlichkeit wird die Anwartschaft auf den Himmel

erworben; nicht in sich hat der Katholik die religiöse Versöhnung, sondern ausser sich und an eine rein äusserliche Vermittlung geknüpft. Entweder ist dieselbe im Priesterthum angeschaut und das Subject nimmt daran nur einen passiven Antheil, in werkthätig-äusserlicher Beziehung zum Priesterthum und durch die äusserliche priesterliche Absolution; oder — wie es bei den Mystikern der Fall ist — das Subject gibt sich auf und das göttliche Selbst tritt an die Stelle. Auch die mystische Versöhnung bleibt eine objectiv-transcendente, nicht eine Verklärung des Subjects selbst, eine Herausbildung seiner eigenen wahren Wesenheit, sondern ein transcendentes Herabsteigen und Hereinsenken Gottes oder der göttlichen Persönlichkeit des Logos in das verlangende, zur Aufnahme und liebenden Vereinigung bereitete Subject, das zu diesem Endzweck sein Selbst in der Weise der indischen Yogi's möglichst negirt und ertödtet hat. Erst aus dieser Aufopferung des Subjects geht die Harmonie und Versöhnung hervor, die ebenfalls hienieden nur ein Vorschmack der künftigen Herrlichkeit ist. Und gerade in der Art und Weise dieser mystischen Vereinigung mit Gott zeigt sich der katholische Dualismus in seiner ganzen principiellen Schroffheit, indem es hier recht augenscheinlich hervortritt, wie auf diesem katholischen Standpunkte der Mensch neben Gott und Gott gegenüber eine unabhängige Selbstständigkeit und objective Realität erhält, Gott aber in keinem immanenten und nothwendigen Causalitätsverhältniss zum Menschen steht, so dass auch die beim Guten für nothwendig gehaltene Wirkung der göttlichen Gnade nur als eine äusserliche, nicht als das wesentlich nothwendige, immanente Princip des menschlichen Wirkens und Thuns selber erscheint.

§. 62.

Tradition und Schrift.

Als die formalen Erkenntnissquellen des Glaubens erscheinen im Katholicismus **Schrift und Tradition**, welche

zusammen die Eine, zum Theil schriftlich fixirte, zum andern Theil fortwährend mündlich sich fortpflanzende Offenbarung des christlichen Geistes enthalten sollen und darum die formelle Basis des katholischen Kirchenglaubens bilden. Diese Anschauunng gründet sich auf das Princip der Suggestion des heil. Geistes oder den an sich richtigen Satz, dass der den Aposteln mitgetheilte Geist, welcher ihnen auch die Schrift eingab, der Kirche fortwährend inwohne und wie die Quelle fortwährender Offenbarungen, so das eigentliche Princip der kirchlichen Auctorität sei, und dass also hiernach alle kirchliche Fortbildung nichts Neues, sondern nur Solches sei, was dunkel und unbewusst in der Kirche von Anfang an gelegen habe. Der noch unbestimmte urchristliche Begriff der Tradition, als des mündlich und schriftlich überlieferten und im apostolischen Symbolum in gedrängter Zusammenfassung enthaltenen Glaubensinhaltes oder als die unmittelbare Identität des mündlich und schriftlich überlieferten göttlichen Wortes, bildet den thetischen Ausgangspunkt des katholischen Traditionsbegriffes, deren besondere Formen und Arten nur als mehr oder weniger beschränkte und endliche Erscheinungsformen des sich fortbildenden und in seine Momente dirimirenden Princips selber zu betrachten sind.

Zunächst unterschied man in der katholischen Kirche die schriftlich fixirte Tradition oder die heil. Schrift, deren kanonischer Abschluss im vierten Jahrhundert zu Stande kam, von der mündlichen Tradition oder ungeschriebenen Lehre, die *scriptas traditiones* oder *libros scriptos* von den *sine scripto traditionibus*, legte aber, wie es auch in der urchristlichen Periode der Fall war, den letzteren gleichen Rang mit der Schrift bei, so dass die Schrift nur ein Theil der umfassenderen Tradition und es eins sei, ob sich das Wort Gottes schriftlich oder mündlich fortpflanzt und mittheilt. In dieser ausschliesslich mündlichen Tradition wurde nun aber weiter späterhin zwischen historisch-apostolischer und kirchlich-constitutiver Tradition unterschieden und unter jener das historische Zeugniss der Kirchenväter, als der Zeugen und

Bewahrer der apostolischen Ueberlieferung, oder der *consensus patrum*, unter dieser die über den Inhalt der Schrift, die in Manchem als unzulänglich erschien, hinausgehende eigentlich kirchliche Auctorität verstanden.

Der in den geschichtlichen Zeugnissen der Väter niedergelegte objective Inbegriff der historischen Tradition umfasste hauptsächlich solche Lehren und dogmatische Bestimmungen, welche nicht wörtlich, jedoch dem Sinne nach in der Schrift enthalten und als bestimmte Fortbildung des in der Schrift unbestimmt gelassenen Glaubensinhalts zu betrachten seien. Diese historische Tradition oder Uebereinstimmung der Väter ist in der Auctorität der Concilien, als der allgemeinen Versammlung der Väter, zur objectiven Spitze ausgeprägt; die Auctorität der Concilien, die als Organe des kirchlichen Geistes und als Repräsentanten der ganzen Kirche g lten, schliesst die der Väter in sich zur Einheit zusammen, und die Lehrbestimmungen der Concilien wurden als der gemeinsame und dadurch unfehlbare Ausdruck des jederzeitigen kirchlichen Gesammtgeistes und als leitende Norm der kirchlichen Auslegung der heil. Schrift betrachtet, mit welcher sie gleiches Ansehen hatten, obgleich zugegeben wurde, dass die Bestimmungen der Synoden wieder geändert werden können und auch wirklich häufig geändert wurden. Der heilige Geist wirkt fortwährend in der Kirche, aber — nach dieser katholischen Anschauung — durch seine gesetzlichen Organe, die Bischöfe und Concilien.

Neben dieser Art von Tradition ging die constitutive oder im engeren Sinne s. g. kirchliche Tradition her, als eine von der Schrift und der historisch-apostolischen Tradition unabhängige und selbst entgegengesetzte Erkenntnissquelle des Christenthums. Und mit dieser Form der Tradition war die katholische Kirche über die kirchliche Ansicht der urchristlichen Zeit, welche, den falschen Traditionen der Häretiker gegenüber, die mit der Schrift im Einklang stehende Ueberlieferung geltend gemacht hatte, wesentlich hinausgegangen und hatte selbst solche der Schrift entgegenstehende Tradi-

tionen anerkannt. Zu dieser Klasse gehören namentlich die Traditionen der römischen Kirche, die Aussprüche und Bestimmungen des päpstlichen Stuhles, welche seit dem wachsenden Ansehn des römischen Bischofs in dem Kreise der kirchlichen Ueberlieferungen immer höher gestellt wurden, bis sie zuletzt fast ausschliesslich die Stelle der Tradition vertraten. Nicht als ein Rückschritt, wohl aber als eine Veräusserlichung des Princips ist diese bestimmte Form der römischen Tradition zu betrachten; wie in der römischen Kirche die äussere Einheit der ganzen Kirche angeschaut wurde, so ging auch auf sie das der Kirche als Gesammtheit zustehende Recht der organischen Fortbildung des Christenthums ausschliesslich über.

Die Erfassung des der Tradition zu Grunde liegenden Princips in seiner Wahrheit war nun aber durch solche Veräusserlichung und Verendlichung des Begriffs nur zurückgedrängt, und es lief daneben auch eine geistigere Auffassung des Wesens der Tradition her, welche in ihrem Ursprunge auf den alexandrinischen Spiritualismus der früheren Periode zurückzuführen ist, im Allgemeinen aber den Standpunkt des Mittelalters überragt. Die mystisch-esoterische Tradition der alexandrinischen Theologen, worunter sie das ungeschriebene Wort als tiefere Spekulation verstanden wissen wollten, finden wir bei dem Areopagiten Dionysius wieder und sehen dieselbe in gleicher Weise von den Mystikern festgehalten, welche sie auf die Schriftauslegung anwandten und neben der buchstäblichen Auslegung noch ein allegorisch-symbolisches und tropologisch-typisches Verständniss der Schrift unterschieden, während die reformistischen Parteien die Bestimmtheit des christlichen Geistes durch den Fortschritt der Geschichte negirten, mit dem Missbrauch und der Veräusserlichung der Tradition das Princip selbst verwarfen und sich auf die Schrift als einzige Norm und Erkenntnissquelle des christlichen Glaubens reducirten. In Folge des durch diese reformistischen Richtungen des Mittelalters auch unter den Laien geweckten Strebens, die heil. Schrift selbst kennen zu lernen, kam es, dass, während schon Gregor VII.

und Innocenz III. keine Freunde von Bibelübersetzungen waren, nunmehr der Besitz solcher Bibelübersetzungen der Ketzerei verdächtig machte und im dreizehnten Jahrhundert den Laien die Schrift zu lesen verboten wurde. Ob nun gleich dieses Verbot seinen Anlass in dem Gebrauch, den die reformistischen Secten gegen die Hierarchie und das damalige Kirchenthum von der Bibel machten, zunächst gehabt hat, so lässt sich doch nicht läugnen, dass einer Beschränkung des Bibellesens bei Laien der berechtigte Gedanke zum Grunde liegt, dass die Wahrheit des Christenthums nicht in seiner Vergangenheit, sondern in seiner lebendigen Gegenwart ausgeprägt sei. Nachdem nun aber jenes Prinzip, in der Schrift die einzige Quelle und Norm des Glaubens zu sehen, durch die Reformatoren des sechszehnten Jahrhunderts zum formalen Prinzip des Protestantismus erhoben worden, wurden Schrift und Tradition durch das Tridentinische Concil als die beiden Quellen der Erkenntniss der christlichen Wahrheit festgestellt, die von jedem Katholiken mit gleicher Pietät als das göttliche Wort aufzunehmen seien. Zugleich wurden noch die weiteren Bestimmungen hinzugefügt, dass jeder Einzelne der untrüglichen Auctorität der kirchlichen Tradition sich schlechthin unterwerfen und insbesondere in der Auffassung der Schrift sich unbedingt an die von der Kirche und ihren Vätern gegebene Auslegung halten müsse. Dieser tridentinische Traditionsbegriff ist die äusserste Spitze der katholischen Veräusserlichung des Princips, und es haben sich gegen denselben in neuern Zeiten aus der Mitte der idealisirenden und speculativen Theologen bedeutende Stimmen vernehmen lassen, welche, mit Preisgebung der unangemessenen Form, an der Idee festhalten und einen gereinigten und vergeistigten Begriff der Tradition an die Stelle setzen, obgleich sich auch wieder namhafte Stimmen gegen solche Vergeistigung der Tradition erhoben haben, von der allein eine künftige Fortbildung des Katholicismus ausgehen kann.

§. 63.

Die katholische Anschauung von der Kirche.

In der Anschauung Christi verklärte sich die Idee der universalen Menschheit zum Reiche Gottes auf Erden, als der unmittelbaren Einheit Gottes in der diesseitigen Menschheit. Die beiden das Gottesreich constituirenden Faktoren, die göttliche und die menschliche Seite, traten schon in der urchristlichen Anschauung aus ihrer unmittelbaren Einheit auseinander, und die wirkliche Realisirung des Gottesreiches auf Erden wurde in die nächste Zukunft der Wiedererscheinung Christi verlegt und als ein einzelnes, vorübergehendes Ereigniss vorgestellt. Im weiteren Verlauf der christlichen Entwicklung wurde die wahrhafte Vollendung des Gottesreiches aus dem Diesseits des Erdenlebens ganz in's ferne Jenseits, in den Himmel gerückt. Der schroffe Gegensatz in der katholischen Weltanschauung, die dualistische Trennung zwischen Diesseits und Jenseits, Erde und Himmel, Zeitlichkeit und Ewigkeit, Endlichkeit und Unendlichkeit, als zweier sich unbedingt entgegenstehender, besonderer Reiche, gab auch der katholischen Anschauung von der Kirche ihr dualistisches Gepräge. Nach dieser Anschauung ist aber die Kirche die von Gott durch Christus gestiftete, auf Tradition und Schrift angewiesene und unter einem sichtbaren Oberhaupte vereinigte Gemeinschaft der an den erschienenen Gottmenschen Jesus Christus glaubenden und durch die Vermittlung der Kirche und ihrer Institute mit Gott in Christo versöhnten und zur Seligkeit des künftigen Lebens berufenen Menschheit. Die Universalität des Gottesreiches konnte auf diesem dualistischen Standpunkte nur dadurch gerettet werden, dass die hienieden nicht für möglich erachtete Vollendung desselben in das Jenseits verlegt wurde, so aber freilich eine unwirkliche, eingebildete, blos vorgestellte blieb, indem Idee und Wirklichkeit streng auseinander gehalten und das Band und der Uebergang zwischen beiden durch äusserliche Vorgänge, den Tod, das Gericht und das Fegfeuer, fixirt wurden. So fällt also die Eine, universale

Kirche in zwei getrennte Seiten auseinander, deren eine die irdische, diesseitige Kirche in der Welt bildet, welche sich zur andern Seite, der jenseitigen Kirche der Engel und Heiligen, als vorbereitende Erziehungsanstalt verhält. Der Zweck der Kirche liegt somit nicht in ihr selber und geht nicht die diesseitige Wirklichkeit des Menschenlebens an, sondern liegt ausserhalb der diesseitigen Menschheit, ist ein transcendenter, jenseitiger Zweck; es kommt allein auf jene zukünftige Welt an, dorthin wird alle Herrlichkeit und Schönheit des Lebens verlegt, und es galt, je eher desto besser aus diesem zeitlichen Leben in jenes ewige Reich des Friedens einzugehen und einstweilen vorläufig in der Idee und Hoffnung, durch Abstraction von allen gegenwärtigen Verhältnissen, sich dahin zu flüchten. Das die Wahrheit und Wesenheit alles Lebens enthaltende Jenseits wird die absolute, negative Macht über das Diesseits, ohne dass Gott selbst zur diesseitigen Welt in einem immanenten Verhältniss stände.

Dieser absolute Widerspruch zwischen Diesseits und Jenseits, Erde und Himmel ist aber allzu hart, als dass ihn der nach Versöhnung auch unbewusst ringende christliche Geist ertragen könnte; er strebt nach Aufhebung der Spannung, nach Vermittlung des Zwiespalts. Diese wird, freilich auf äusserliche und unhaltbare Weise, dadurch bewerkstelligt, dass zwischen das Jenseits und Diesseits, Gott und Welt, Ewigkeit und Zeitlichkeit ein verbindendes Mittelglied eingeschoben wird, welches die Spannung einigermassen lindern und den Uebergang aus dem Diesseits in's Jenseits, aus der Welt zu Gott erleichtern und vermitteln soll. Dies ist die eigentliche Kirche auf Erden, als ein besonderes, von der übrigen, endlichen Welt, dem Staate, abgesondertes göttliches und heiliges Institut, welches die dreifache Bestimmung hat, die jenseitige, göttliche, heilige, ewige und unsichtbare Welt in der an sich ungöttlichen, unheiligen, endlichen, zeitlichen und sichtbaren Wirklichkeit sichtbarlich zu repräsentiren, die objective Vermittlung und Verbindung zwischen dem Himmelreich und der Menschenwelt für die Gläubigen

darzustellen und als eine Vorstufe und Vorbereitung für die Aufnahme in den künftigen Himmel der Seligen zu erscheinen. Darum ist das specifische Princip der sichtbaren Kirche, im Gegensatz zur irdischen Wirklichkeit, welche an sich gottleer und gottentfremdet, ihre wesenhafte Wahrheit, ihr Ideal, ihren Gott nicht in sich, sondern ausser sich und jenseits ihrer selbst hat, die Heiligkeit und der ausschliessliche Besitz aller Wahrheit, alles Heils und aller Seligkeit, während ihr gegenüber die sonstigen Verhältnisse auf Erden als ungöttlich und unheilig gelten nnd nur durch die Kirche geheiligt und geweiht werden können. Die Kirche auf Erden hat die Schlüssel des Himmelreichs für die übrigen Menschen; sie ist dem Staate, als dem Träger des Natürlichen und Endlichen, gegenüber ihrerseits die Repräsentation des Unendlichen, Göttlichen, Geistlichen. An dieser ihrer gegen die Welt schlechthin negativ sich verhaltenden Tendenz geht aber die katholische Kirche unter; sie kann sich concretes Dasein auf Erden nur dadurch geben, dass sie selbst die Bedingungen und Elemente der von ihr verschmähten Endlichkeit aufnimmt und doch dabei die Prätension hat, diese ihre eigne endliche Erscheinung und unmittelbare Wirklichkeit mit dem Stempel des Göttlichen zu versehen. In dieser ihrer sichtbaren Erscheinung, als ein vom weltlichen Staate abgesonderter und unabhängiger kirchlicher Staat oder als Hierarchie, trägt sie den Widerspruch des Göttlichen und Endlichen unversöhnt zur Schau; sie stellt das Band der Vermittlung mit der jenseitigen Kirche in der irdischen Hierarchie auf äusserliche Weise dar. Die Hierarchie soll das sichtbare Nach- und Abbild der himmlischen Ordnung sein, das sichtbare Oberhaupt der Kirche soll auf Erden Christi Stelle vertreten, der Clerus soll Mittler zwischen dem Einzelnen und Christus sein und ihre Versöhnung an Christi Statt zu Stande bringen.

In dieser Gestalt war der Charakter jüdisch-heidnischer Aeusserlichkeit dem ganzen hierarchischen Organismus der sichtbaren Kirche aufgeprägt und Alles, was von der Idee der Kirche selbst galt, auf den sie repräsentirenden hierar-

chischen Clerus übertragen; der kirchliche Episcopat wurde als die Fortsetzung des Apostolats angesehen und das äussere Haupt der Kirche als nothwendige letzte Spitze und sichtbare Einheit der Kirche betrachtet. In solcher ineinandergreifenden äusseren Gliederung des hierarchischen Organismus, von der niedrigsten und breitesten Stufe des Laienstandes, durch das aristokratische Episcopat hindurch, bis zur höchsten Spitze der monarchischen Einheit im Papste, sehen wir das Gebäude der katholischen Kirche sich erheben. Der hierarchisch-aristokratische Clerus bildet das Organ der Kirche als einheitlicher Gesammtheit und verbindet mit seinem, durch die priesterliche Succession und das unmittelbar auf die apostolische Weihe zurückgeführte, fortlaufende Episcopat in der Priesterweihe erhaltenen unveräusserlichen und von den Laien specifisch unterscheidenden Charakter auch noch den Genuss bestimmter äusserer Vorrechte. Dagegen befindet sich diesem Clerus gegenüber die Gemeinde als solche, als die Gesammtheit der übrigen Gläubigen, in dem Verhältniss schlechthiniger Abhängigkeit und unbedingter Unterwerfung unter die untrügliche und unfehlbare Auctorität der Kirche als dieser äusserlich hierarchisch-aristokratischen Totalität. Der Clerus bildet eigentlich die Gemeinde und verhält sich zum eigentlichen Stock derselben, den Laien, mit negativer Ausschliesslichkeit und hierarchischer Aeusserlichkeit, so dass sie selbst zu einer passiven, unberechtigten Stellung herabsinkt und in diesem äusseren Opfer ihrer selbst an die äusserliche Auctorität sich zur völlig gott- und geistleeren Substanz entäussert. Das Verhältniss, in welchem sich der Laie zum Clerus in Wahrheit ideell befindet, als ein Verhältniss gläubiger Verehrung und freier Hingabe an die Offenbarung des Geistes, ist hier zur stricten, sclavischen Unterwerfung unter die Stabilität einer äusserlich bleibenden Auctorität erstarrt, und es wird der zukünftigen Entwicklung des katholischen Geistes vorbehalten bleiben müssen, das zur Mumie erstarrte Wesen des Katholicismus im flüssigen Aether der Idee zu tränken und in durchsichtigen Kristall zu verwandeln.

ZWEITES KAPITEL.

Die theoretische Entwicklung des katholischen Geistes.

§. 64.

Uebersicht.

Den Ausgangspunkt und die objective Basis der ideellen Entwicklung des katholisch-mittelalterlichen Prinzips bildet der unaufgelöste, abstracte Gegensatz des Diesseits und Jenseits, welcher die specifische Bestimmtheit des Katholicismus überhaupt ausmacht und mit welchem die ganze mittelalterliche Geistesentwickelung so sehr behaftet ist, dass sie nur innerhalb dieser Schranke und Gebundenheit sich bewegt, in ihr ihren letzten Grund hat und über diesen Gegensatz nirgends hinauskommt. Das Verhältniss der besonderen Richtungen und Hauptformen, in denen sich die mittelalterliche Entwicklung auseinander gelegt hat, zu diesem ihrem substantiellen Inhalt und ihrer gemeinsamen Form, erscheint dem allgemeinen Gesetze jeder organischen Lebensentwicklung gemäss in solcher Weise, dass es selbst wieder einen dialektischen Prozess darstellt, der sich sowohl im Besondern bei der stufenmässigen Aufeinanderfolge der Hauptrichtungen überhaupt, als auch im Einzelnen in den Entwicklungsstadien einer jeden besonderen Richtung aufzeigen lässt, indem eine jede derselben ihre Vorstufe, ihre eigentliche Ausbildung und Vollendung und ihre Selbstauflösung erlebt. Das progressive Prinzip und treibende Element der Fortbewegung des christlichen Geistes ist die immanente Nothwendigkeit der im Glauben gesetzten Geistesbewegung selbst. Und hiernach begegnen uns bei der Betrachtung der theoretischen Entwicklung des katholischen Prinzips im Ganzen drei grosse Epochen, die als der Anfang, die Mitte und das Ende der historischen Entfaltung des katholischen Geistes erscheinen, nämlich die vormittelalterliche Zeit, vom

3. — 9. Jahrhundert, die eigentlich mittelalterliche Entwicklung, vom 10. — 15. Jahrhundert, und der objectiv-symbolische Abschluss des mittelalterlichen Katholicismus, seit dem 16. Jahrhundert. Die erste dieser Epochen enthält die Elemente, die als Voraussetzungen und Vorbildungen erscheinen, aus deren Zusammengehen dann die eigenthümliche Geistesbewegung der zweiten Epoche, des eigentlichen Mittelalters, sich herausbildet, welche die organische Entfaltung und systematisch-behagliche Ausbreitung des bestimmten Prinzips auf der gegebenen geschichtlichen Grundlage darstellt, zugleich aber auch die Voraussetzung zur dritten Stufe der Auflösung bildet, aus welcher sich die noch vorhandenen Lebenskeime zu neuen künftigen Gestaltungen und höheren Formen des kirchlichen Geistes hervortreiben.

Was nun zunächst die erste Epoche in der Entwicklung des katholischen Prinzips betrifft, so treten in der vormittelalterlichen Zeit, wiefern sie die objectiven Voraussetzungen und Grundelemente für die folgende Entwicklung enthält, drei Hauptrichtungen mit entschiedener Bestimmtheit hervor, von welchen die erste auf dem Boden der morgenländisch-griechischen Kirche, im engen Anschlusse an den alexandrinischen Platonismus, sich noch vorwaltend in metaphysischer Transcendenz bewegt, ohne von der Tiefe der unendlichen Subjectivität auszugehen und den Menschen in seiner unendlichen Freiheit zu erfassen; nur in der durch den Pseudo-Dionysius Areopagita vertretenen eigenthümlichen Geistesrichtung sehen wir einen Schritt aus der schwindelnden Höhe der absoluten Transcendenz Gottes und der jenseitigen Welt in die Vermittlung mit der diesseitigen Welt. Dagegen kommt in der abendländisch-lateinischen Kirche, seit dem fünften Jahrhundert, die praktisch-anthropologische Seite der religiösen Speculation zum Vorschein, und es wird wenigstens ein Anfang gemacht, um aus den transcendenten Höhen auf den Menschen zurückzukehren, und damit der Uebergang zum eigentlich germanischen Wesen historisch angebahnt, der erste Schritt gethan,

um in die Tiefe des gegenwärtigen Geistes niederzusteigen. Die Form des christlichen Geistes gehörte noch dem griechisch-römischen Alterthume, der griechisch-alexandrinischen Philosophie und der römischen Bildung an, während der griechisch-römische Geist die welthistorische Bestimmung hatte, in das germanische Wesen zu grösserer Vertiefung niederzusteigen. Aus der concreten Durchdringung griechischer und römischer Bildung im germanischen Geiste ging die Philosophie des Erigena hervor.

Die allgemeine Bedeutung der eigentlich mittelalterlichen Entwicklung des katholischen Prinzips, in der Zeit vom zehnten bis fünfzehnten Jahrhundert, besteht darin, dass sie den Assimilations- und Durchdringungsprozess des festgestellten griechisch-römischen Kirchenthums und des neu erwachten bildungs- und keimkräftigen germanischen Geistes darstellt. Die concrete Vereinigung dieser beiden Faktoren brachte die Wissenschaft des Mittelalters hervor, die darum Scholastik heissen kann, weil die geistigen und wissenschaftlich-kirchlichen Interessen ausschliesslich durch den schulmässig von den übrigen weltlichen Bestrebungen abgeschlossenen geistlichen Stande repräsentirt wurden. Im Allgemeinen trägt die scholastisch-mittelalterliche Wissenschaft einen positiven Charakter, indem einerseits die aus der griechischen Philosophie fertig überkommene philosophische Form und andererseits der bereits in der vormittelalterlichen Periode zu objectiver Positivität und dogmatischer Auctorität abgeschlossene und festgestellte christliche Glaubensinhalt sich zu äusserlich formeller Einheit zu verbinden strebten. Das formelle Grundprinzip der mittelalterlichen Philosophie ist die Einheit der Religion und der Philosophie, und die Aufgabe der kirchlichen Wissenschaft besteht eben darin, den objectiv gegebenen christlichen Glauben in dieser, seiner objectiven Positivität als vernünftig zu begreifen. Die Scholastik ist kirchliche Religionsphilosophie. Je nachdem nun dieses gemeinsame Prinzip der mittelalterlichen Wissenschaft sich in unterschiedlicher Bestimmtheit geltend machte und das philo-

sophirende Subject sich zum positiv-kirchlichen Glaubensinhalt in ein verschieden bestimmtes Verhältniss setzte, lassen sich verschiedene Erscheinungsformen der mittelalterlichen Wissenschaft unterscheiden, welche gleichzeitig neben einander herlaufen. Zunächst ist es eine vorwaltend dialektische (im engern Sinne gewöhnlich sogenannte scholastische), und dieser gegenüber eine contemplativ-mystische Richtung. Während die dialektische Scholastik, als conservativ-orthodoxe Form, in der Aeusserlichkeit ihres verständigen Reflexionsprinzips schon den Keim ihrer Auflösung in sich trug, ohne in der unmittelbaren Tiefe und Innerlichkeit der unendlichen Subjectivität sich einen absoluten Halt gegeben zu haben, von wo aus sie ihrer eigenen Selbstauflösung einen Damm hätte entgegen setzen können; so hatte sie ihre nothwendige Ergänzung in der — aus dem unmittelbaren Springquell des mit dem Inhalt der christlichen Idee sich erfüllenden germanischen Gemüths hervorgegangenen — Mystik, in welcher in unbewusster Naivetät die später zum Bewusstsein gekommenen Keime der Heterodoxie schlummerten, welche ausserdem noch in einer neben jenen beiden Hauptformen der mittelalterlichen Wissenschaft selbstständig herlaufenden reformistischen Richtung mit bewusster Absichtlichkeit herausgestellt und zu directer Opposition gegen das Kirchenthum gesteigert wurden.

Was endlich die dritte, zunächst durch die Reformation und das Auftreten des Protestantismus hervorgerufene Epoche der katholischen Entwicklung angeht, so geht dieselbe von der tridentinischen Fixirung des katholischen Lehrbegriffs aus, schreitet dann zur formellen Ausbreitung des orthodoxen tridentinischen Kirchenthums fort und lässt am Ende in der neuerdings sich erhebenden idealen und nationalen Richtung eines ästhetisch-speculativen und liberalen Katholicismus die Keime einer Fortbildung des katholischen Princips erkennen.

Erste Epoche.

Die vormittelalterliche Entwicklung.

(Vom 3. – 9. Jahrhundert.)

I. Die orientalisch-griechische Richtung.

§. 65.

Uebergang.

Seitdem mit Konstantin die christliche Religion Staatsreligion geworden war und eine Reihe von Kaisern sich als christliche Kaiser gerirten, breitete sich im römischen Reiche das Christenthum immer allgemeiner aus und verdrängte nach und nach das Heidenthum gänzlich. Während das oströmische Reich noch bis ins fünfzehnte Jahrhundert bestehen blieb, erhielt das weströmische durch Odoaker seinen Todesstoss, und durch den Eindrang barbarischer Völker, die das Christenthum annahmen, wurde demselben ein neuer Boden seiner Ausbreitung und Verwirklichung bereitet. Der germanische Schauplatz trat bald gegen die bisherigen Interessen, welche das Christenthum unter den im Besitze griechisch-morgenländischer Bildung stehenden Völkern verfolgt hatte, in den Vordergrund. Die Bewegung des christlichen Geistes im oströmischen Reiche blieb nämlich vorwaltend abstrakt theoretisch, weil der Geist der Religion nicht ins Staatsleben eingepflanzt war und den Staat nicht aus dem Grunde wiedergeboren hatte. An den heftigen Streitigkeiten über den Lehrbegriff, welche die griechische Kirche erregte, nahm das Abendland nur indirecten und mittelbaren Antheil. Die morgenländisch-theologische Richtung wurde insbesondere in zwei Hauptschulen, der alexandrinischen und der antiochenischen, repräsentirt. In jener, welcher die einflussreichsten Theologen und Hauptrepräsentanten des vierten Jahrhunderts angehörten, wie Athanasius, Gregor von Nyssa, Basilius der Grosse, Gregor von Nazianz

u. A., herrschte die origenistische, allegorisch-speculative Richtung vor, während die Vertreter der antiochenischen Schule, Cyrill von Jerusalem, Johannes Chrysostomus, Theodor von Mopsuestia, Epiphanius, Hieronymus u. A., einer vorwaltend exegetisch-historischen Verstandesrichtung zugeneigt waren. Bis ins fünfte Jahrhundert erhielt sich der Gegensatz dieser Schulen lebendig, seitdem aber gingen sie in gehässigen Parteikämpfen unter. War in dem urchristlichen Entwicklungsstadium des christlichen Geistes die Logosidee der Mittelpunkt, um welchen sich die theoretische Bewegung des christlichen Geistes bewegte, und waren endlich die mit der Logosidee zusammenhängenden Ideen im System des Origenes zu einem organischen Ganzen vereinigt, so wurde diese Lehre im Anfang dieser Periode zum Ausgangspunkt weiterer Erörterungen über das Verhältniss Christi und Gottes, und nachdem dieser Punkt im nicenisch-konstantinopolitanischen Symbol zum vorläufigen Abschluss gebracht worden, wandte sich die Reflexion auf das Verhältniss der göttlichen und menschlichen Natur in Christo, als dem Gottmenschen. Die vermittelnde Form, wodurch der einfache Inhalt des christlichen Glaubens in solcher Weise zur bestimmten dogmatischen Fassung erhoben wurde, war der Neuplatonismus, dessen vielseitiger Einfluss auf die christliche Entwicklung sich auch ausserdem noch in der substantiellen Mystik des s. g. Areopagiten Dionysius zeigt, welcher die mystische Vertiefung des orientalisch-griechischen Geistes und den Uebergang aus der transcendenten Metaphysik zu der in die Tiefe des Subjects sich versenkenden Richtung des occidentalischen Geistes darstellt, während im siebenten Jahrhundert eine abstracte Negation der christlichen Lehre von der Trinität und der Gottheit Christi im Islam hervortrat.

Während sich nämlich der Fortschritt in der christlichen Entwicklung seit dem fünften und sechsten Jahrhundert mehr und mehr in's Abendland zog, in der durch Streitigkeiten gespaltenen griechischen Kirche aber die häretischen Elemente sich nach dem Oriente zu, in der syrischen Kirche, ausschie-

den, fasste Muhammed den Gedanken einer Wiederherstellung der vermeintlichen Urreligion der Patriarchen, und wurde im siebenten Jahrhundert in Arabien, wo sabäische, parsische, jüdische, christliche Religionselemente in bunter Mischung unversöhnt durcheinander wogten, der Stifter einer Religion, welche, als die letzte Frucht des orientalischen Geistes, zwischen den orientalischen Naturreligionen und dem Christenthum eine äusserliche ethnographische Vermittlung bildete und die absterbenden religiösen Elemente Vorderasiens zu einer abstracten Einheit zusammenfügte. Eine Religion des nüchternen Verstandes und phantastischer Sinnlichkeit, gründete sich der Islam auf den formellen Glauben an die abstracte Einheit und empirische Einzelheit Gottes, dessen ausschliessliche Verehrung die ganze Thätigkeit des gläubigen Subjects in Anspruch nahm. Ein ebenso abstract-formeller Gehorsam gegen den abstracten Willen dieses Gottes bildet den Inhalt der Religion, deren hohler Fatalismus in einem, gegen alles Concrete zerstörend auftretenden Fanatismus seine praktische Energie beweist und in der todten Regelmässigkeit einer stumpfen Werkheiligkeit, als Fasten, Reinigungen, Almosengeben, Beten und dergl., ihre concrete Sittlichkeit hat. Die behagliche Fortsetzung des particularen Sinnenlebens bildet den Inhalt des Glaubens an ein Jenseits, der dem Glaubensfanatismus zur Stütze dient.

In der griechischen Kirche wurde die zu Ende des siebenten Jahrhunderts vollendete dogmatische Entwicklung durch Johannes Damascenus (gest. 754) auch äusserlich zusammengestellt und in einer geordneten übersichtlichen „Darlegung des rechten Glaubens“ abgeschlossen. An diesen dogmatischen Abschluss knüpfte die abendländische Theologie fortbildend an; die Glaubenslehre des Johannes Damascenus ward Ausgangspunkt und Vorbild der scholastisch-dialectischen Theologie des Mittelalters, wie andererseits die Schriften des Areopagiten Dionysius der formelle Ausgangspunkt für die mittelalterliche Mystik wurden. Die theologische Wissenschaft in der griechischen Kirche reducirte sich seit

dem achten Jahrhundert auf blosse sammlerische Gelehrsamkeit, die aller Productivität ermangelte, und war hauptsächlich nur Polemik und Apologetik gegen Häretiker und gegen den Islam, der vielfach bestritten und in seinem Verhältniss zum Christenthum erörtert wurde.

§. 66.

Die Trinitätslehre und die Lehre vom Gottmenschen.

Die Weiterbildung und Vollendung der im apostolischen Symbolum enthaltenen unbestimmten Anfänge der Trinitätslehre erfolgte seit der Mitte des dritten Jahrhunders unter Streitigkeiten, welche den ganzen Orient ergriffen. Im Gegensatze zu der unitarischen oder monarchianischen Theorie, welche in Christo und im heil. Geist nur beziehungsweise verschiedene Offenbarungsweisen des einen und selben Gottes erkannte, und die Bezeichnung des Vaters auf das höchste, allmächtige Walten Gottes bezog, die Idee des Sohnes auf die vorübergehende Wirksamkeit Gottes zur Erlösung der Menschheit, auf die Sendung Jesu, und die Lehre vom heil. Geist auf die fortdauernde Wirksamkeit Gottes in der Kirche deutete, — ging die kirchliche Speculation darauf aus, die Idee einer dreifach persönlichen Offenbarung Gottes mit der Wahrheit des Monotheismus, wonach bei Gott von einer Einheit im numerischen Sinne keine Rede sein kann, in Einklang zu bringen, ohne dass dabei von einer Unterordnung des Sohnes unter den Vater die Rede wäre. Desshalb wurde auf dem zum Abschluss der Streitigkeiten berufenen allgemeinen Concil zu Nicäa (325) das Glaubensbekenntniss so gefasst, dass der Sohn aus dem Wesen des Vaters gezeugt sei und gleiche Wesenheit mit dem Vater habe: ***Credo in unum Dominum Jesum Christum, Filium Dei unigenitum et ex Patre natum ante omnia saecula, Deum de Deo, lumen de lumine, Deum verum de Deo vero, genitum non factum, consubstantialem Patri, per quem omnia facta sunt.*** Damit waren aber die Streitigkeiten noch nicht beigelegt; es

wurde von einer zwischen den Gegensätzen vermittelnden Richtung, unter Missbilligung der Nicenischen Bestimmung von der Wesensgleichheit des Sohnes mit dem Vater, eine blosse Wesensähnlichkeit und Subordination des Sohnes unter den Vater behauptet, dagegen aber von Athanasius, dem eifrigsten Vertheidiger der Nicenischen Fassung des Dogma, die Wesensgleichheit entschieden hervorgehoben, und nach des Athanasius Tode wurde auf einer durch Theodosius einberufenen Synode zu Konstantinopel (381) das Nicenische Symbolum bestätigt und in dem Punkte des Verhältnisses vom heil. Geist noch näher bestimmt, so dass seitdem die ungeschaffene, gleichewige und gleichwesentliche persönliche Trias festgehalten wurde und die Identität und Wesensgleichheit der drei Personen in dem Einen persönlichen Wesen Gottes als kirchlicher Glaube galt. Während die abendländische Kirche bisher keinen unmittelbaren Antheil an diesen Speculationen genommen hatte, wurde in ihr zu Anfang des sechsten Jahrhunderts die Trinität noch bestimmter und strenger gefasst: als die Einheit der drei Personen in dem Einen wahren Gott, ohne alle Mehrheit im göttlichen Wesen, und ausserdem wurde der Ausgang des heil. Geistes vom Vater und vom Sohne hinzugefügt. So ist die Lehre in dem, nach Augustin's Bestimmungen und in dessen Geiste abgefassten s. g. Athanasianischen Symbolum oder dem Symbolum *Quicunque* aufbewahrt und die Seligkeit vom Glauben an dieses Dogma abhängig gemacht: *Quicunque*, so heisst es darin, *vult salvus esse, ante omnia opus est, ut teneat catholicam fidem. Fides autem catholica haec est, ut unum Deum in Trinitate et Trinitatem in unitate veneremur, neque confundentes personas, neque substantiam separantes. Alia est enim persona Patris, alia filii, alia spiritus sancti, sed Patris et filii et spiritus sancti una est Divinitas, aequalis gloria et coaeterna majestas: qualis Pater, talis filius, talis spiritus sanctus, increatus pater, increatus filius, increatus spiritus sanctus, aeternus pater, aeternus filius, aeternus spiritus sanctus et tamen non tres aeterni,*

sed unus aeternus, sicut non tres increati nec tres immensi, sed unus increatus et unus immensus. Similiter omnipotens pater, omnipotens filius, omnipotens spiritus sanctus, et tamen non tres omnipotentes, sed unus omnipotens. Ita Deus Pater, Deus filius, Deus spiritus sanctus, et tamen non tres Dii, sed unus est Deus. Ita Dominus Pater, Dominus filius, Dominus spiritus sanctus, et tamen non tres Domini, sed unus est Dominus .... Pater a nullo est factus, nec creatus, nec genitus; filius a Patre solo est non factus nec creatus, sed genitus; spiritus sanctus a patre et filio, non factus nec creatus nec genitus, sed procedens. Unus ergo Pater, non tres Patres, unus filius, non tres filii, unus spiritus sanctus, non tres spiritus sancti, et in hac trinitate nihil prius, aut posterius, nihil majus aut minus, sed totae tres personae coaeternae sibi sunt et coaequales, ita ut per omnia et trinitas in unitate et unitas in Trinitate veneranda sit. Qui vult ergo salvus esse, ita de Trinitate sentiat. — Zu einer wahrhaften Lösung dieser Widersprüche war die Kirche nicht gelangt.

Nachdem im vierten Jahrhundert im Niceno-Konstantinopolitanischen Symbolum das Verhältniss des Sohnes zum Vater symbolisch bestimmt war, wandte sich der speculative Drang weiter auf das immanente Verhältniss des Göttlichen und Menschlichen im Gottmenschen selbst. Bisher war die Verbindung des wahrhaft Göttlichen mit der wahrhaft menschlichen Natur nur oben hin (im Gegensatz zu der Annahme eines blossen Scheinkörpers auf der einen und die ebionitische Fassung des Wesens Christi als blosser Menschheit andrerseits) behauptet, nicht näher bestimmt worden; nur Origines hatte die Vereinigung der göttlichen Natur des Logos mit dem menschlichen Leib durch die reine menschliche Seele Jesu vermittelt werden lassen. Die weitere Erörterung des Verhältnisses beider Naturen und der Versuch der Lösung geschah im fünften bis achten Jahrhundert, ebenfalls vorzugsweise in der morgenländischen Kirche, in Folge langwieriger und verwickelter Streitigkeiten, welche als Nestorianische,

Monophysitische und Monotheletische ein Hauptinteresse der Kirchengeschichte dieser Zeit bilden. Bei einem Theil der Kirchenlehrer herrschte die strenge Einheit beider Naturen vor, die als die Eine fleischgewordene göttliche Natur gefasst wurde, ein anderer Theil dagegen hielt an der Sonderung beider Naturen fest und bestimmte deren Einheit als blosses zufälliges Beisammensein beider oder als Einwohnung des Göttlichen in der menschlichen Natur Christi. Die Gegensätze steigerten sich, bis auf der Synode von Chalcedon (451) die Art der Vereinigung negativ dahin bestimmt wurde, dass in Christo die zwei Naturen, ohne Vermischung und Verwandlung und eben so wenig in abstracter Sonderung nebeneinander, sondern vielmehr in lebendiger concreter Durchdringung zu denken seien, so dass jeder Natur ihre Eigenthümlichkeit verbleibe und jede nur in Gemeinschaft mit der andern wirksam sei. Letztere positive Seite blieb noch zu lösen, und die Möglichkeit einer wahren, concreten Einheit der Persönlichkeit des Gottmenschen an's Licht zu stellen, blieb Aufgabe für die Zukunft.

Auch nach der Synode setzte sich der Streit heftig fort, und der Vereinigungsversuch des Kaisers Leo I. war so fruchtlos, als die von dem glaubenseifrigen Justinian gemachten Versuche, um die Monophysiten durch Zugeständnisse mit den Katholiken äusserlich zu vereinigen. Endlich richtete sich die Speculation wieder auf die Sache selbst und man kam dahin, von Einem Willen Christi zu sprechen. Aber auch hierin fanden Andere Anstoss und Bedenken und verlangten statt dessen eine doppelte Willensbestimmung, deren Gegensatz wieder dahin geeinigt werden sollte, dass zwar Ein Wille, in diesem aber eine doppelte, göttliche und menschliche, Wirksamkeit dieses Einen Willens unterschieden werden sollte. Auf einer Synode zu Konstantinopel (680) wurde entschieden und das Dogma dahin bestimmt, dass von den beiden Willen und Willensbestimmungen in Christo die menschliche Seite sich der göttlichen unter-

worfen habe und so beide, als eigenthümliche Thätigkeit zweier Naturen, in Einer Person zu gemeinsamer Wirksamkeit vereinigt seien. War hiermit das göttliche Princip in Christo als das allein herrschende in seiner Persönlichkeit festgehalten, so war die Lösung des Problems, die wahrhafte concrete Einheit beider Naturen, nicht gefunden. — Auch der abendländischen Kirche, im achten Jahrhundert, gelang dies nicht. Man stritt sich hier, ob Christus im eigentlichen Sinne Gottes Sohn heisse, oder ob nur uneigentlich durch Adoption seiner menschlichen Natur von Seiten Gottes. Zu Ende des achten Jahrhunderts wurde dieser Punkt auf occidentalischen Synoden dahin entschieden, dass Christus nach seiner göttlichen, wie nach seiner menschlichen Natur im eigentlichen Sinne der wahre Sohn Gottes sei.

Diese also festgestellte kirchliche Theorie von der Vereinigung der zwei Naturen in Christo entwickelte sich in der folgenden Zeit bei den orthodoxen Kirchenlehrern zu den genauesten Bestimmungen. Namentlich wurde sie bei Johannes von Damascus dogmatisch ausgeführt, und in der Gestalt, wie sie sich bei diesem findet, ging die Lehre von den beiden Naturen in Christo im Wesentlichen unverändert durch das Mittelalter bis zur Reformation hindurch.

§. 67.

Die mystisch-hierarchische Speculation des Areopagiten Dionysius.

Von tief anregendem Einfluss auf die Entwicklung des christlichen Geistes im Mittelalter waren mehrere zu Anfang des sechsten Jahrhunderts bekannt gewordene und durch eine Uebersetzung des Johannes Scotus Erigena im Abendlande zugänglich gemachte Schriften, welche mit absichtlicher Fälschung dem von Paulus in Athen bekehrten Areopagiten Dionysius (A. G. 17, 34) zugeschrieben und erst durch neuere

kritische Untersuchungen als ein Product des fünften Jahrhunderts erkannt worden sind. Ihrem allgemeinen Charakter nach schliessen sich diese Schriften an den im dritten und vierten Jahrhundert in Alexandrien aufgeblühten, eigentlich systematischen Neuplatonismus (Plotin, Proklus) an, nur dass hier die Speculation in der mystisch-unbestimmten Unmittelbarkeit der Form stehen bleibt, ohne sich zur Höhe des Systems zu erheben. Dieser eigenthümliche Verschmelzungsversuch des Neuplatonismus mit den christlichen Grundideen erscheint als der Ausdruck einer religiös-kirchlichen Richtung des Morgenlandes, welche das gnostische Problem einer Versöhnung der dualistischen Weltanschauung und einer Lösung des Problems vom Gegensatz des Guten und Bösen sich zur Aufgabe der Speculation genommen hatte. Der neuplatonische Einfluss zeigt sich auch in der symbolisch - allegorisch - mystischen Form der Darstellung, die sich auf den schon von den Gnostikern und Alexandrinern ausgesprochenen und angewandten Grundsatz stützt, dass der niedere volksthümliche Standpunkt nur den buchstäblichen Sinn der heil. Schrift verstehe, während der höhere esoterische Standpunkt durch eine, nur den Eingeweihten zugängliche, geheime göttliche Ueberlieferung die symbolische Hülle zu durchdringen und zu den tiefen mystischen Ideen der Schrift durchzudringen vermöge. Ausser der mystisch - platonischen Anschauungsweise vom Wesen Gottes und der Lehre vom Bösen tritt als ein Hauptelement das hierarchische in diesen Schriften hervor, und es treten somit die Gottesidee, die Anschauung vom Bösen und die Hierarchie als die Grundgedanken der Speculation des Areopagiten heraus.

Gott ist nicht aus seiner Natur und seinem Wesen für den Menschen zu erkennen, sondern einzig aus seiner Offenbarung, von welcher aus die zur Erkenntniss Gottes strebende mystische Anschauung, zu Gott selbst aufsteigend und über alles Endliche sich erhebend und von Allem abstrahirend, das verhüllte Wesen Gottes wieder enthüllen muss. Sein überweltliches und verborgenes Sein ist unfassbar und unaussprechlich,

obgleich in allem Daseienden offenbar und zugleich über Alles unendlich erhaben. Auch die Bezeichnungen der Einheit und Persönlichkeit werden, als endliche Kategorieen, von Gott abgewiesen, welcher als der allein wahrhaft Seiende alles endlichen Seins Princip, Maass und Ziel ist, und durch alles Endliche lebendig hindurchgehend und in Allem ewig ein und dasselbe bleibend, Allem sein Wesen einstrahlt, Alles aus sich hervorgehen lässt und Alles, wie die Strahlen seines Wesens, in dem Einen Mittelpunkte seines einfachen und unbegrenzten Seins zusammenfasst. Wie Alles sein Bild trägt, so strebt auch Alles nach ihm, als zu seiner Wesenheit und zur Harmonie in ihm, zurück.

Das Böse allein ist nicht aus Gott und nicht in Gott, es ist überhaupt nicht und nicht zu Zeiten, und ist auch nicht die Materie und nicht die Welt, es ist kein wahrhaft und wesenhaft, sondern nur ein zufällig Seiendes, darum Gott gegenüber ein Nichtseiendes, nur der Gegensatz des Guten. Alles wahrhaft Seiende ist auch gut; die aber nach dem Bösen streben, streben nach dem Nichtsein. Gott weiss das Böse als Gutes, und vor ihm sind die Ursachen des Bösen Gutes schaffende Kräfte. In allem Seienden ist die göttliche Vorsehung, und nur das Nichtseiende besteht ohne seine Vorsorge.

Aus seinem verborgenen Urgrunde niedersteigend, hat sich Gott in den göttlichen Ordnungen der unsichtbaren und dann auch der sichtbaren Welt geoffenbart und sein Wesen in symbolischer Hülfe dargestellt. Die unsichtbare, unkörperliche Welt, oder die himmlische Hierarchie besteht in den Ordnungen der himmlischen Wesen, der Engel und höhern Geister, die in rein geistiger Gestalt am Göttlichen reichlicher und besser, weil unmittelbar, Antheil haben. Immer die niederen Ordnungen sind die Offenbarer der höheren, und die höchsten die Offenbarer Gottes selbst. An der Spitze der himmlischen Geisterwelt steht Christus seiner göttlichen Natur nach, als Logos, welcher in menschlicher Umhüllung die irdische Hierarchie nach dem Vorbilde der himmlischen gegründet hat, auf dass die letztere im Diesseits abgebildet

und dargestellt werde und das Nachbild der urgöttlichen Schönheit und Harmonie zur Erscheinung bringe. Durch mancherlei sinnliche Bilder und Symbole, die kirchlichen Mysterien, gelangt die irdische Hierarchie zu ihrer Vollendung in drei Stufen: der Reinigung, der Erleuchtung und der vollendeten Weihe. Durch die Thätigkeit der Priesterordnungen wird die objective Seite des Läuterungs- und Zurückführungsprozesses zu Gott vermittelt; diese sind aber drei: Liturgen, Priester und eigentliche Hierarchen, und ihnen analog sind die Ordnungen der Gemeinde: die zu Reinigenden, die des heiligen Volkes und die der Mönche. Die höchste esoterische Stufe der Weisheit und Vollendung besteht in der mystischen Anschauung Gottes, in dem Schauen der Wahrheit oder der Erkenntniss des Seienden als des Seienden, in der Erhebung über alle endliche Erscheinung zur Einheit mit Gott, oder zur Theilnahme an der eingestaltigen Vollendung des Einen, zur Vergöttlichung. Alle Dinge und das menschliche Selbstbewusstsein sollen in Gott aufgehen. Als Kinder der Auferstehung aber, wenn wir unvergänglich und unsterblich geworden und zur seligen Ruhe Christi gelangt, von der Materie befreite, reine Geister geworden sind, werden wir den Engeln gleich und Gottes Kinder sein.

II. Die abendländisch-lateinische Richtung.

§. 68.

Uebergang.

Die von Anfang an verschiedene Richtung des kirchlichen Geistes im Morgen- und Abendlande wurde durch die politische Trennung des orientalischen und occidentalischen Kaiserthums noch bestimmter auseinander gehalten, und während die morgenländische Kirche in ihren Streitigkeiten über die theoretische Seite des Dogma von der Person Christi begriffen war, wandte sich, seit dem Anfang des fünften Jahrhunderts, die vorwaltend praktische Richtung des abendländisch-römischen

Geistes, ohne an jenen Erörterungen activ-positiven Antheil zu nehmen, auf die praktische Seite der Menschwerdung und von Christo objectiv vollbrachten Versöhnung, und machte zunächst die anthropologische Betrachtung des Menschen im unerlösten und erlösten Zustande und das Verhältniss der menschlichen Freiheit zur göttlichen Wirksamkeit zum Gegenstande der Reflexion, die im Streit des Augustinismus und Pelagianismus ihren Mittelpunkt fand. Damit war aber den metaphysisch-transcendenten Erörterungen der griechischen Kirche die anthropologisch-diesseitige Seite der christlichen Idee mit unbewusster Entschiedenheit an die Seite gesetzt. Unter den abendländisch-lateinischen Theologen dieser Zeit haben Hilarius von Poitiers, Ambrosius von Mailand, Hieronymus von Stridon (welcher der lateinischen Kirche ihre kirchliche Bibelübersetzung in der Vulgata schuf), Rufin aus Aquileja, Boethius von Rom, Gregor der Grosse, Isidor von Hispalis einen guten Klang in der Kirchengeschichte. Vor allen Anderen aber sind zwei Persönlichkeiten, Augustin von Hippo und der britische Mönch Pelagius, am Anfang des fünften Jahrhunderts durch den Gegensatz und Streit ihrer Richtungen zu hoher Bedeutung für die Fortbildung des Dogma gelangt; insbesondere geniesst Augustin durch seine zahlreichen Schriften den Ruhm des tiefsten und umfassendsten Theologen in dieser Zeit mit um so grösserem Rechte, als an sein theologisches System ein bestimmter Fortschritt in der Entwicklung der christlichen Idee sich knüpft, deren Fortbildung seitdem auf die abendländische Kirche überhaupt beschränkt war. Das Princip und die Aufgabe der christlichen Philosophie ist in dem Princip der augustinischen Dogmatik bestimmt ausgesprochen, dass der Glaube an sich vom Wissen unabhängig sei und dem letzteren vorangehe, und dass die wahre Vernunfterkenntniss auf der religiös-sittlichen Wiedergeburt, als dem Resultate des gläubigen Prozesses, beruhe und nur die Auslegung und Entfaltung des Offenbarungsinhaltes sei. Zur Feststellung der kirchlichen Auctorität hat Augustin durch seine Entwicklung des Begriffs der Kirche

wesentlich beigetragen; in seiner Auffassung der Kirche als des Leibes Christi, wobei er den wahren Leib oder die Frommen von dem scheinbaren, den die nur äusserlich zur Kirche Gehörenden bildeten, unterschied und erst im künftigen himmlischen Zustande die wahre und wirkliche Erscheinung der Kirche in ihrer Reinheit eintreten liess, liegen die Keime der später zu besonderer Bedeutung gelangten Unterscheidungen von sichtbarer und unsichtbarer Kirche neben einander. Hauptsächlich aber wurde das durch Augustin's aus innerer Erfahrung entsprungene Lehre von der Sünde und Gnade, geweckte kirchliche Interesse an der Anthropologie und Erlösung für die ganze folgende Entwickelung des christlichen Dogma von der höchsten normativen Bedeutung.

In Bezug auf den natürlichen Zustand des Menschen, den Ursprung der Sünde, deren Aufhebung im Menschen und das Verhältniss der göttlichen Wirksamkeit zur menschlichen Freiheit hatten sich in der älteren Kirche, vor Augustin, besonders zwei einseitige Standpunkte geltend gemacht. Während nämlich die ältesten Kirchenlehrer in der Frage vom Ursprunge des Bösen noch die unbestimmten Vorstellungen des paulinischen Standpunktes theilten und in der Ansicht übereinstimmten, dass von Adam her, in welchem durch die erste Sünde seine ursprüngliche Vollkommenheit oder das göttliche Ebenbild getrübt worden, die Sünde sammt ihren Folgen über die übrige Menschheit verbreitet und Alle, weil sie in gleicher Weise sündigten, auch ebenderselben Schuld theilhaftig geworden seien; kam es sehr bald zur bestimmten Unterscheidung der objectiven und subjectiven Seite, der göttlichen Nothwendigkeit und der menschlichen Freiheit, und die Gegensätze traten in der Weise aus einander, dass hauptsächlich griechische Kirchenlehrer die subjective Seite einseitig hervorhoben und von der menschlichen Freiheit und der eignen Selbstverschuldung ausgingen, unter der Mehrzahl der Kirchenlehrer aber auf die objective Seite besonders nachdrückliches Gewicht gelegt, mit der Annahme einer mit der Seele zugleich sich natürlich fortpflanzenden Sünde und der noch hinzukommenden

eignen Verschuldung auch die freie Selbstthätigkeit des Menschen geläugnet und der Wille von der absoluten Nothwendigkeit der Substanz abhängig gedacht wurde. In Bezug auf die bei der im Subject vorsichgehenden Erlösung mitwirkenden Gnade stimmten übrigens griechische und lateinische Kirchenlehrer darin überein, dass beide Seiten, die menschliche Thätigkeit und der göttliche Beistand, gleichmässig zusammenwirken müssten, um die Erlösung und Versöhnung zu Stande zu bringen, und dass insbesondere die göttliche Gnadenwahl sich nicht auf eine theilweise Vorherbestimmung Einiger, sondern Aller zur Seligkeit beziehe, und zwar so, dass Gott diejenigen voraus wisse, die dem Rufe der Gnade nicht folgen würden.

Die bisher theils noch verhüllten, theils noch in unbestimmter Halbheit hervorgetretenen Gegensätze wurden im Streite des Augustin mit Pelagius zu bestimmterer Consequenz ausgebildet. Die besonderen Momente des zwischen beiden stattgefundenen Gegensatzes sind aber in Folgendem enthalten.

§. 69.

Der Gegensatz des Augustinismus und Pelagianismus,

Das Princip der Ansicht des Pelagius war die Lehre von der Wahlfreiheit des menschlichen Willens, als dem Vermögen, sich für das Gute, wie für das Böse ohne Unterschied gleichmässig zu entscheiden. Diese formelle Willensfreiheit ist, nach Pelagius, der ursprüngliche, natürliche Zustand jedes Menschen; jeder wird in demselben Zustande geboren, in welchem der erste Mensch geschaffen war, und befindet sich so in dem Zustande völliger Indifferenz gegen das Gute und Böse, ohne durch einen überwiegenden Hang des Willens auf die eine Seite so hingetrieben zu werden, dass er nicht zugleich in jedem Augenblicke auch die Fähigkeit und Möglichkeit besässe, sich eben so gut auf die andere Seite zu neigen. In diesem natürlichen Zustande sittlicher Indifferenz besitzt Jeder durch die angebornen Kräfte seines Geistes die voll-

kommen zureichende sittliche Kraft zum Guten. Eine Erbsünde gibt es nicht; auch ist die Sünde keineswegs über das ganze Menschengeschlecht verbreitet, und der leibliche Tod ist nicht sowohl Strafe für die Sünde, als vielmehr eine nothwendige Folge der Endlichkeit der menschlichen Natur selbst. Das Böse entspringt aus den natürlichen Neigungen des Menschen, der aber, vermöge seiner angebornen Wahlfreiheit, recht wohl auch ohne Sünde sein kann. Einen absoluten Gegensatz zwischen Sünde und Gnade gibt es nicht, sondern die allen Menschen angeborne Wahlfreiheit ist selbst ein Geschenk der göttlichen Gnade, und zu dieser ursprünglichen, substantiellen Gnade kommt durch die Erleuchtung des Christenthums noch eine accidentielle, die *gratia juvans*, als Unterstützung des zwischen der Wahl des Guten und Bösen hin- und herschwankenden freien Willens hinzu. In Bezug auf die vom Menschen zu treffende Wahl und überhaupt auf das Thun des Menschen verhält sich Gott sonst ganz passiv, und seine Vorherbestimmung beschränkt sich nur darauf, dass er vorherweiss und vorhersieht, wozu sich der Mensch aus freier Selbstbestimmung entschliesst. Das Christenthum hat auf diesem Standpunkte nicht die Bedeutung eines neuen sittlichen Lebensprincips, sondern dient dem Menschen nur zum leichteren Erreichen des sittlichen Zieles, zu welchem er durch seine natürlichen Kräfte ebenfalls, nur etwas schwerer und mühsamer, hätte gelangen können. Ebenso findet zwischen der Tugend des natürlichen und des erlösten Menschen kein objectiv-substantieller, sondern nur ein subjectiv-gradueller Unterschied statt; der Begriff der Erlösung ist damit seinem Wesen nach aufgehoben.

Dieser pelagianischen Theorie trat Augustin in soweit entgegen, dass er gegen die Wahlfreiheit auch das Princip der Abhängigkeit des menschlichen Willens festhielt und beide Principien mit einander auszugleichen versuchte. Dies geschah auf die Weise, dass er durch den Sündenfall die Geschichte der Menschheit in zwei grosse Abschnitte zerfallen liess, in deren erstem, als der Zeit des Urzustandes, die

Freiheit, im andern dagegen, der Zeit nach dem Falle, die Abhängigkeit des menschlichen Willens herrschte. Ursprünglich ist, auch nach Augustin, der Mensch rein und vollkommen und mit dem Vermögen der Wahlfreiheit zwischen Gutem und Bösem geschaffen worden, und aus eben dieser Freiheit ist die erste Sünde oder der Sündenfall selbst, durch einen unbegreiflichen Akt der freien Selbstbestimmung Adams, entstanden. Von diesem Augenblicke aber ist der Zustand des Menschen ein durchaus anderer; er befindet sich von nun an im Zustande unbedingter Gebundenheit seines Willens, so zwar, dass dieser Zustand zugleich vom ersten Menschen, auf dem Wege der physischen Fortpflanzung, auf alle seine Nachkommen übergegangen ist, und Adams Schuld auf der ganzen Menschheit lastete, weil in und mit ihm auch alle seine Nachkommen gesündigt haben und also auch mit ihm dem Verderben anheimgefallen sind, dessen Maass durch ihre eigne Sünde und Verschuldung noch vermehrt wird. Die Verdorbenheit aber, welche durch die Erbsünde über die menschliche Natur gekommen ist, besteht in der bösen Lust oder der gänzlichen Unfähigkeit, durch freie Selbstbestimmung das Gute zu vollbringen. Nach dem Falle des ersten Menschen ist also nicht mehr die Freiheit das Princip des Guten im Menschen, sondern er kann dasselbe nur durch unmittelbare göttliche Einwirkung oder Gnade vollbringen, durch welche allein das neue, heiligende und umwandelnde Lebensprincip im Glauben an Christum mitgetheilt und die sittliche Wiedergeburt und Beseligung des Menschen mit unwiderstehlicher Nothwendigkeit zu Stande gebracht wird. Keineswegs sind aber hierzu Alle von Gott ausersehen, sondern Gott hat diejenigen, welche der Gnade theilhaftig werden sollen, nicht bloss von Ewigkeit her vorhergewusst, sondern auch durch seinen ewigen, unbedingten göttlichen Rathschluss ausgewählt und vorherbestimmt, sein Vorherwissen ist zugleich nothwendig Prädestination. Der Widerspruch dieser absoluten Gnadenwahl und Prädestination mit der subjectiven Freiheit blieb ein dem menschlichen Verstande unerforschliches und

gläubig zu verehrendes Räthsel. Damit war freilich der Knoten des Widerspruches zerhauen, die Schwierigkeit beseitigt, aber nicht gelöst.

§. 70.

Der Semipelagianismus.

Indem Pelagius wie Augustin die Freiheit nur als Willkür oder Wahlfreiheit, also nur in ihrer formellen Bestimmtheit, nicht nach ihrer wahrhaften und concreten Form zu fassen wusste, blieben beide auf dem Standpunkte der abstracten Verstandesreflexion stehen, und beiden ging die nothwendige Consequenz und Entschiedenheit einer scharfen Fassung der fraglichen Punkte ab. Auf der einen Seite wurde der Unbedingtheit und Absolutheit Gottes die Freiheit des Menschen geopfert, ja, consequenter Weise Gott selbst zum letzten Urheber der Unfreiheit des Willens nach dem Falle und der Sünde gemacht, zwischen Seligkeit und Verdammniss der Menschen ein unauflöslicher Dualismus gesetzt, die substantielle Nothwendigkeit zur absoluten, erdrückenden Macht über die Subjectivität des Menschen erhoben und das schroffste Missverhältniss zwischen Ursache und Wirkung statuirt, welches sich nur auf dem Wege der Unerforschlichkeit der göttlichen Rathschlüsse beseitigen liess; auf der andern Seite wurde über dem einseitigen Hervorheben der subjectiven Freiheit und Selbständigkeit die Abhängigkeit des Menschen von Gott und die Seite des göttlichen Thuns übersehen, zwischen Gott und dem Menschen aber ein Dualismus festgestellt, wonach beide, nachdem der Mensch einmal von Gott geschaffen und freigelassen war, sich nunmehr selbständig gegenüber stehen, so dass Gott bei dem Thun des Menschen nur das Zusehen hat und der Mensch zu Gott sich nur äusserlich verhält, lediglich auf sich selber steht, und durch diese Beseitigung der religiösen Seite im Verhältnisse des Menschen wurde einer seichten Moralität und einem selbstgenügsamen Tugenddünkel, mit einem Worte der pharisäischen Werk-

thätigkeit der Weg gebahnt. Zu einer wahrhaften Lösung der Widersprüche in diesen Theorien konnte es auf dem Standpunkte der dualistischen Weltanschauung und des abstract-transcendenten Gottesbegriffes im Mittelalter überhaupt nicht kommen; die Probleme vom Ursprunge des Bösen, von der Sünde, der menschlichen Freiheit und der göttlichen Nothwendigkeit sind so schwierig und tief, dass der germanische Geist noch Jahrhunderte hindurch in sich zu grösserer Vertiefung niedergehen musste, ehe er der Lösung näher rückte, die nur auf dem Standpunkte der immanenten Einheit Gottes und der Welt gelingen kann.

Vorläufig aber wurde das Bewusstsein der Zeitgenossen des Pelagius und Augustin eben so sehr von der einen, wie von der andern Theorie gleichmässig abgestossen und das Bedürfniss einer Vermittlung zwischen beiden geweckt. Eine solche, die später als Semipelagianismus bezeichnet ward, ging noch bei Lebzeiten Augustins von Gallien aus, wo der massiliensische Mönch Cassian den Versuch machte, beide Seiten, das Göttliche und das Menschliche, zu ihrem Rechte kommen zu lassen, womit er aber nicht sowohl der eigentlichen Lösung, die nur aus dem schärfsten Durchdenken der Gegensätze hätte hervorgehen können, näher rückte, als vielmehr nur in die Unbestimmtheit der voraugustinischen Kirchenlehre zurückfiel. Die Grundgedanken dieser zwischen dem pelagianischen und augustinischen Standpunkte vermittelnden Theorie waren, dass durch Adams Fall die Fähigkeit des Menschen zum Guten zwar nicht ganz erloschen, aber doch verdunkelt und geschwächt und seitdem eine vorwaltende Neigung zur Sünde im Menschen enthalten sei, so dass die menschliche Kraft und freie Selbstbestimmung allein zum Guten allerdings nicht hinreiche, sondern die entgegenkommende göttliche Gnade nothwendig sei, der übrigens der Mensch widerstehen oder ihr einen, je nach seiner subjectiven Empfänglichkeit und natürlichen Beschaffenheit verschiedenen Einfluss auf sich gestatten kann. Beide also, die göttliche Hülfe und das freie menschliche Thun, im Vereine wirken die

subjective Erlösung, zu welcher Alle durch Gottes Güte bestimmt und berufen sind, wenn gleich nicht Alle, durch ihre eigne Schuld, derselben wirklich theilhaftig werden. Die Vorherbestimmung Gottes hat hiernach nur die Bedeutung des blossen Vorherwissens.

Diese mehr zum Pelagianismus, als zum Augustinismus sich hinneigende Theorie wurde in der Kirche mit Beifall aufgenommen und durch zwei Synoden in Gallien bestätigt, während dagegen von Afrika und Rom aus, um der hohen Auctorität Augustin's willen, der augustinischen Lehre Zugeständnisse gemacht und nur die aus derselben leicht zu ziehende Consequenz einer göttlichen Vorherbestimmung auch zum Bösen zurückgewiesen wurde. Im Allgemeinen neigte sich der kirchliche Geist vorwaltend zum Semipelagianismus und Pelagianismus, und der erstere blieb, wenn auch unter Augustins Namen, in der Folge thatsächlich die vorherrschende Ansicht in der Kirche; die streng augustinische Consequenz aber, dass eine doppelte Prädestination, eine zum Guten und zur Seligkeit, und eine zwar nicht zur Sünde, aber doch zum Untergange, stattfinde, fand nur wenig Anklang und Anhang.

Erst im 9. Jahrhundert wurde der Streit zwischen Augustinismus und Pelagianismus wieder erneuert, als der Mönch Gottschalk die obige Consequenz aussprach und dadurch zu begründen suchte, dass — allerdings ein richtiger Gedanke — bei Gott Vorherwissen und Vorherbestimmen eins seien. Er wurde als hyperaugustinisch verurtheilt, von Vielen bekämpft, von Andern vertheidigt, und auch Johannes Scotus Erigena war zur Widerlegung Gottschalks aufgefordert. Aber die Speculation des Erigena geht über den dualistisch-transcendenten Standpunkt des Mittelalters so entschieden hinaus, dass seine immanent-speculative Lösung der Frage von seiner Zeit wenig begriffen und schlecht gewürdigt wurde. Nach seiner Theorie liegt aber im Begriffe Gottes nur eine Vorherbestimmung zur Seligkeit, weil auf das Böse und seine Folgen, die Strafe, als auf ein gar nicht wahrhaft Seiendes und substantiell Existirendes, das göttliche

Wissen und Wollen, welches übrigens nicht von einander zu trennen, nicht gerichtet sein könne, da Gott das Böse gar nicht kenne und sehe, sondern nur das Gute, zwar nicht vor oder nach oder in irgend einer Zeit, sondern ewig schaue.

III. Die vormittelalterlich-germanische Philosophie.

§. 71.

Der germanische Geist.

Das Christenthum als die absolute Religion, welche die unmittelbaren Naturreligionen und die objective religiöse Entwicklung der alten Welt hinter sich und zu Voraussetzungen hatte, war dem Boden entsprungen, auf welchem der Entwicklungsprozess der alten Bildung sich neutralisirte, und hatte sich bisher, zunächst über Griechenland, durch die ganze römische Welt ausgebreitet. Aber die letztere war nicht der geeignete Boden, auf welchem das christliche Princip seinen Reichthum und seine Negativität entfalten konnte; dazu bedurfte es frischer, jugendkräftiger Ursprünglichkeit des Geistes und einer tiefen Innerlichkeit des Gemüths, freier, bildungsfähiger und thatkräftiger Individualität. Diese Eigenschaften aber machten das Grundgepräge des germanischen Geistes aus *), und darum wurde die germanische Welt der Boden, auf welchem der christliche Geist in seine unendliche Tiefe niederging und das göttliche Leben zu wahrhafter Erscheinung bringen sollte. Das Gemüth der Germanen, als die natürliche Totalität der Empfindung oder die Einheit von Gefühl und Anschauung auf der theoretischen und von Gefühl und Wille auf der praktischen Seite, hatte die Substanz des christlichen Inhaltes, die Idee der unendlichen Freiheit der Subjectivität, in der unmittelbaren Unbestimmtheit des natürlichen Ansichseins schon in sich. Die persönliche Freiheit,

*) Vergl. den ersten Band dieser Schrift S. 131 f. 153. 435. 461.

Liebe und Ehre, das Heldenthum waren die, wesentlich sittlichen, Elemente, die den Inhalt des germanischen Gemüthslebens bildeten und durch welche die germanischen Völker ganz besonders geeignet waren, die Träger des Christenthums zu werden. Dazu kam noch die dem germanischen Wesen eignende Form der Entwicklung, wornach es in der Geschichte dazu bestimmt erscheint, aus vorübergehender Abhängigkeit von Fremdem und in momentaner Entäusserung seiner selbst an von Aussen Ueberkommenes nur um so selbstgewisser, reicher und gediegener zu sich zurückzukehren und das herauszustellen, was schon von Anfang in der Tiefe des eignen Wesens, nur gebunden, lag und der Entbindung durch äussere Hülfe bedurfte, wesentlich zu Statten. So war es denn die welthistorische Aufgabe der germanischen Völker, in der freien, urkräftigen und tiefen Eigenthümlichkeit ihres noch unentwickelten ursprünglichen Wesens die christliche Idee, als die Idee der unendlichen Subjectivität und Freiheit oder die Idee der Menschheit in ihrer Wahrheit und Versöhnung mit Gott, aufzunehmen und durch Verschmelzung beider Factoren zu concreter Einheit eine neue lebensvolle Entwicklung der Weltgeschichte auf den Trümmern der alten Welt heraufzuführen. In der Zeit vom 4. Jahrhundert an, wo das Christenthum allmählich unter den germanischen Völkern sich Eingang verschaffte, werden oft wehmüthige Klagen über den Untergang des Heidenthums gehört, und obgleich demselben in der bereits erwachten Reflexion und Entzweiung der Keim des Untergangs bereits aufgegangen war, so ging doch die oft gewaltsame und äusserliche Verbreitung des Christenthums nicht ohne tapferen Widerstand der heidnischen Elemente von Statten. Durch Karl den Grossen war im fränkischen Reich wissenschaftliche Bildung viel gefördert, nnd wenn auch in ziemlich unlebendiger Gestalt, als gelehrtes Wissen unter dem Klerus fortgepflanzt worden; aber über die nüchterne Gelehrsamkeit spanischer, britischer und fränkischer Mönche, welche in hin und wieder geführten Streitigkeiten das Wort führten, ragte im 9. Jahrhundert Johannes Scotus

Erigena als Stern erster Grösse am speculativen Himmel des Mittelalters einsam und einzig hervor.

§. 72.

Der theologisch-speculative Standpunkt des Erigena.

In Erigena hat sich zum erstenmal die durch griechische und römische Bildung hindurchgegangene und mit derselben bereicherte germanische Gemüthstiefe entfaltet und der also vermittelten Inhalt der christlichen Idee in organischem Zusammenhange auseinander gelegt, wenn gleich noch nicht zur vollen Klarheit und bestimmten Consequenz herausgebildet. Mit Erigena, der am Hofe Karls des Kahlen in Paris in der letzten Hälfte des 9. Jahrhunderts lebte, beginnt die selbständige Bedeutung des germanischen Geistes, und man darf nur das System dieses durch Verstand und Gemüth, Phantasie und sittliche Substantialität gleich ausgezeichneten Mannes in seiner ganzen Consequenz und Tiefe erfassen, um die Ueberzeugung zu gewinnen, wie weit derselbe auf seinem ganzen Standpunkte, der den alexandrinischen Neuplatonismus, die Mystik des Areopagiten und die augustinische Dogmatik zur Basis und Voraussetzung hat, auf welcher er sich in freier und genialer Productivität erhebt, über die mittelalterliche Wissenschaft in der folgenden scholastischen Periode hinausreicht und dem modernen Selbstbewusstsein sich anschliesst. Erigena hat die metaphysischen Transcendenzen und dogmatischen Abstractionen der bisherigen christlichen Theologie verlassen, er weiss nichts von himmlischen Hierarchieen, Geister- und Engelreichen, sondern er hat die immanente Gottesidee entschieden an den Anfang seines Systems gestellt und die Trinitäts- und Engellehre der kirchlichen Dogmatik in der Idee der Menschheit sich realisiren lassen. Damit ist der erste Schritt zum wahrhaften Ideal-Realismus geschehen, nur dass das Princip der Immanenz noch nicht zu klarer Durchsichtigkeit und wissenschaftlicher Bestimmtheit vollständig herausgebildet und

insbesondere die Idee der Menschheit, die als die reale Wahrheit des Logos bei Erigena erscheint, erst noch als blosses absolutes Sein in Gott gefasst und dasselbe noch nicht als absolutes göttliches Selbstbewusstsein, als unendliche Subjectivität ausdrücklich bestimmt, die Persönlichkeit des Logos nicht zum Begriff erhoben worden ist; wie denn überhaupt der Hauptmangel im System des Erigena darin liegt, dass es bei ihm noch nicht zur vollständigen, concreten Einheit der Idee in der Erscheinung kommt. Im Verhältnisse zur folgenden scholastischen Entwicklung stellt Erigena die frische Unmittelbarkeit und ahnungsvolle, keimkräftige Naivetät des mittelalterlich-germanischen Geistes, nach seiner ganzen tiefen Innerlichkeit, dar, und sein formales Grundprincip, die Einheit der Religion und Philosophie, ging in der nächstfolgenden Epoche in die drei unterschiedenen Richtungen, die dialektische, contemplativ-mystische und reformistisch-häretische Entwicklung des mittelalterlichen Geistes auseinander, zu denen die Keime bei ihm in unbestimmter Gestalt vorgebildet waren, sowie er auch die Principien und Resultate der ganzen späteren germanischen Philosophie bis auf ihre neuesten Entwicklungsformen mit ahnungsvoller Tiefe vorausgenommen hat.

In formeller Hinsicht sind es aber insbesondere drei Hauptpunkte, auf welche das System des Erigena gebaut ist: das Princip der Einheit von Philosophie und Religion, das Verhältniss zwischen Vernunft und Auctorität und das Princip der Negativität der Idee in ihrem dialektischen Prozess. Erigena war der erste Kirchenlehrer, welcher das Princip der Einheit der Religion und Philosophie mit Freiheit und Bewusstsein zum Ausgangspunkt seiner Speculation machte und das wahrhaft Christliche, als die dem kirchlichen Dogma zum Grunde liegende religiöse Idee, in seiner Identität mit dem wahrhaft Vernünftigen zu erfassen, das wahrhaft Geglaubte auch zu begreifen versuchte. Näherhin bezeichnet er als die Aufgabe der christlichen Philosophie das denkende Erfassen und Begreifen des göttlichen Wesens als des Einen Princips aller Dinge und als des allein wahrhaft Seienden. Die intel-

lectuelle Anschauung oder contemplative Betrachtung des Göttlichen muss aber ihren Anfang von der Betrachtung des menschlichen Wesens nehmen, als welches das Abbild oder der concrete Spiegel der substantiellen göttlichen Trinität ist. Denn das göttliche Wesen selbst, in seinem Fürsichsein, bleibt auch dem höchsten Denken ewig ein unbegreifliches Mysterium, und nicht Gott selbst kann von der speculativen Anschauung erfasst werden, sondern nur seine Offenbarung und Erscheinung und zwar von dem Punkte aus, wo Göttliches und Menschliches eins ist. Was nun weiter das Verhältniss zwischen der Vernunft und Auctorität oder kirchlichen Positivität angeht, so lässt Erigena beide aus einer und derselben Quelle, der göttlichen Weisheit oder dem Logos, hervorgehen und statuirt keinen Widerspruch zwischen beiden in ihrer Wahrheit; denn die wahre Auctorität ist ihm nichts anders, als die durch die Vernunft aufgefundene und von den Vätern der Kirche historisch überlieferte objective Wahrheit. Diese Zeugnisse haben aber nur secundären und historisch-propädeutischen Werth für die niederen Stufen der religiösen Erkenntniss, während die Vernunft das Priorische ist und aus ihr die Auctorität als aus ihrem Grunde hervorgeht. Darum wird die das wahre Wesen der Dinge erforschende wahre Vernunft von keinerlei Auctorität unterdrückt und gefangen genommen, obgleich sie sich in der Erforschung des Einen Princips der Dinge nothwendig auch der Auctorität bedient. Ein wichtiges formales Princip bei Erigena ist endlich das Princip der Negativität, welches schon unser Philosoph des 9. Jahrhunderts ganz in derselben Weise als die Form der Dialektik und als den Fluss der Entwicklung bestimmt hat, wie die Philosophie des 19. Jahrhunderts. Die Affirmation des Niederen — sagt Erigena — ist die Negation des Höheren, und ebenso die Negation des Niederen die Affirmation des Höheren; das Niedere wird vom Höheren angezogen und absorbirt, nicht um nicht zu sein, sondern um in demselben vielmehr forterhalten zu sein und eins mit demselben fortzubestehen.

§. 73.

Das System des Erigena in seinen Grundzügen.

Nach diesen Principien hat Erigena in seiner uns überkommenen Schrift *de divisione naturae*, welcher in der Lehre vom Bösen und von der menschlichen Freiheit in ihrem Verhältniss zur göttlichen Prädestination, die kleinere Schrift *de praedestinatione Dei* zur Ergänzung dienen kann, die Immanenz der Idee oder Natur (beides ist bei Erigena dasselbe) entwickelt. Die Idee oder Natur ist ihm zunächst eine solche, welche schafft und nicht geschaffen wird — das Princip der Welt oder Gott; dann eine solche, welche schafft und geschaffen wird — die Einheit der Dinge im Logos oder Sohne Gottes, in welchem von Gott alle Dinge geschaffen sind; drittens eine solche, welche geschaffen wird und nicht schafft — die Vielheit der Dinge, das Universum der Natur und des Geistes; und endlich eine solche, welche nicht geschaffen wird und nicht schafft — Gott als Endziel der Welt, als in welches alle Dinge, zur Einheit im Logos aufgehoben, wieder zurückgehen. Diese Unterscheidung zwischen Gott als Princip und als Resultat der Welt und die Identificirung des Universums der Natur und des Geistes als Eines Totalorganismus sind zwei bedeutende Ideen im Systeme des Erigena.

Der Begriff Gottes wird als reines, einfaches, gegensatzloses Sein bestimmt. In dieser Einfachheit seines Wesens ist Gott ohne alle Eigenschaften und Bestimmungen; weder Vernunft, noch Wissen, noch Liebe ist er; selbst die Kategorie der Einheit ist auf ihn nicht anwendbar, weil diess eine an den Zusammenhang der endlichen Gegensätze geknüpfte Bestimmung ist. Auch von Selbstbewusstsein ist bei Gott keine Rede, er weiss nicht, was er ist, d. h. er weiss unmittelbar, dass er nicht ein Etwas ist, sondern in Allem zugleich über Allem erhaben ist und nur in der Schöpfung, als seiner Offenbarung (d. h. die ihn offenbart) sich gegenständlich hat und kennt. Diese seine unendliche immanente Erhabenheit über

allen Dingen oder die unaussprechliche und unnahbare klare Durchsichtigkeit des göttlichen Wesens ist darum als das Nichts zu bezeichnen. In dieser abstracten Ueberwesentlichkeit, ausser seiner Offenbarung und für sich betrachtet, ist Gott noch nicht das Sein, sondern aus diesem Nichtsein geht er in das, was er selbst wird, zum Sein über. Wird populärer Weise von Sein, Wollen, Machen, Lieben Gottes gesprochen, so darf darunter nichts Unterschiedenes vorgestellt werden, sondern Alles dies ist nur sein einiges, einfaches und unaussprechliches Wesen. Gott ist in Allem, freilich nicht nach der Einzelheit der Dinge, sondern so, dass er in Allem ewig selbst wird, ohne doch aufzuhören, in Allem zugleich über Allem zu sein. Die Schöpfung des Universums ist darum keine zeitliche, sondern das ewig-absolute Selbstwerden Gottes oder die reale Offenbarung des göttlichen Wesens. Gott und die Materie, als reale Grundlage der Welt, sind beide unendlich, Gott ist die eigentliche substantielle Form der Materie, und ewig ist er in der Welt gegenwärtig, er konnte nicht wirklich sein vor und ausser der Schöpfung. Auch die Dinge sind in Gott ewig, ja Gott selbst; denn Alles, was er sieht und will, ist gleich ewig, wie er, ja geradezu er selbst. In jedem Ding ist Gottes Wesenheit erkennbar, dem Wesen nach existirt nichts ausser ihm, der das Wesen und die Substanz der Dinge ist und sich in der Schöpfung selbst schafft und hervorbringt. Schöpfung und Schöpfer sind nicht als von einander getrennt vorzustellen, sondern als eins und dasselbe; in der Creatur offenbart Gott sich selbst, indem er in Alles hervor und eingeht und in Allem zur Erscheinung kommt, so dass die Welt nur eine Theophanie ist. Wann Gott aus der Objectivität des Universums in sich zurückkehrt und Alles in sich zurückruft, wird Alles in Gott verwandelt, so dass Gott Alles in Allem ist.

Die kirchliche Fassung der Trinität findet sich bei Erigena nicht; er setzt an die Stelle des symbolischen Ausdrucks, dass der Geist vom Vater und Sohne ausgehe, die Bestimmung: der Geist geht vom Vater durch den Sohn aus, und

ferner: der Sohn wird vom h. Geist durch den Vater geboren. Die Trinität ist für Erigena eine immanente, die reale Offenbarung des göttlichen Wesens, das Dasein Gottes in der Welt. Der symbolische Ausdruck Vater bezeichnet Gott als Princip der Welt oder Gott als absolutes, schlechthiniges Sein und als absolute Voraussetzung der Welt; als solche geht er causaliter vor; als Schaffen und als die Weisheit heisst Gott der Sohn oder Logos, und die *causae primordiales* oder idealen Principien der Dinge sind die im und durch den Logos zur Besonderung auseinander getretenen und real und objectiv gewordenen Gedanken Gottes, die gleich ewig mit dem Logos und mit Gott sind und endlich durch den Geist in der Einzelheit zur Erscheinung kommen. Im Sohne Gottes — oder dem Logos oder dem Worte, die von Erigena auch öfters mit Gott selbst identisch genommen werden —, ist die Vielheit und Allheit der Dinge ein einiges, untrennbares und unwandelbares Individuum, in ihm ist Alles Eins, ἓν καὶ πᾶν. Er ist der Anfang und das Ende der Welt, die in ihm allein bestehen; ist durch Alles hin und in Allem ergossen, und ebendarin, er dass er selbst Alles ist, hat das Universum seinen Bestand. Die Gegenwart der göttlichen Essenz in der Welt ist die Theilnahme der Dinge an der göttlichen Providenz.

Der Inbegriff alles Geschaffenen, die Spitze und Vollendung der sichtbaren und unsichtbaren Schöpfung ist im Menschen enthalten, welcher das Wesen der Dinge oder das göttliche Ebenbild, die Realität des Logos ist und der darum sich nur selbst zu erkennen und zu verstehen braucht, um auch Gott zu verstehen; darum ist die Seele allwissend, sofern sie mit Gott verbunden ist, und nichtallwissend, sofern sie in und für sich selbst verharrt. Unter dem göttlichen Ebenbilde (Paradies, Urzustand) des Menschen versteht Erigena die substantielle Grundlage des menschlichen Wesens, als der Einheit von Natur und Geist; auch in diesem ursprünglichen Zustande der Unschuld ist die Sünde schon der Möglichkeit nach immanent gesetzt, nur noch nicht in die Erscheinung getreten. Aber auch durch den Fall oder die erste Sünde ging der

Mensch, wenn auch seiner ersten, im indifferenten Zustande der Unschuld genossenen Glückseligkeit, doch nicht seiner substantiellen Natur verlustig. Die Sünde ist aber eine Folge der menschlichen Freiheit, die ein göttliches Geschenk ist, und sie geht aus dem Missbrauch der Freiheit hervor, sofern der Mensch, aus verkehrtem Streben nach dem höchsten Gut, sich von Gott lossagt und seinem eignen Selbst nachgeht und für sich beharrt. Das Böse selbst entbehrt aller wahrhaften, objectiven Realität, die nur dem zukommt, was aus Gott ist und in Gott sein Bestehen hat; das Böse und die Sünde sind nichts Positives und Wirkliches, auch nicht ewig und kein Gegenstand des göttlichen Wissens, Wollens und Wirkens. Der verkehrte, von Gott abgewandte Wille oder die böse Lust selbst ist auch die einzige Strafe für die Sünde, das vergebliche Streben nach dem höchsten Gut. Für Gott und in der absoluten Betrachtung der Totatität des Universums existirt weder Uebel, noch Sünde, noch Strafe, sondern vom göttlichen Standpunkte aus erscheint die Welt als gut und vollkommen.

Die durch die Sünde Gott entfremdete menschliche Natur hat aber Christus dadurch wieder mit Gott vereinigt, dass er, der ganz Gott und ganz Mensch in Einer substantiellen Persönlichkeit war, die ganze substantielle menschliche Natur in ihrer Einheit mit dem Universum und mit Gott selbst in sich darstellte, also zur Einheit mit Gott und zu ihrer Wahrheit zurückführte, d. i. erlöste. In seiner Auferstehung — die aber nicht so zu fassen ist, als ob der Leib Christi nach der Auferstehung an einen bestimmten Ort gebannt gewesen oder zeitliche und räumliche Bewegung gehabt hätte, — hat er die ganze menschliche Natur wieder hergestellt, so dass alle Menschen, die in und mit ihm eins sind, ohne Ausnahme derselben Gnade, nämlich der Auferstehung und Wiederherstellung der menschlichen Natur, theilhaftig oder erlöst sind und in Ewigkeit erlöst sein werden. Hier haben wir den idealen Christus und die ewige Menschwerdung!

Mit der Auflösung des Körpers im leiblichen Tode erreicht der Mensch wieder die niedrigste Stufe der sinnlichen Natur, die Stufe des vernunft- und sinnlosen Lebens, und wird der übrigen materiellen Schöpfung, in die er aufgeht, gleich. Von dieser Auflösung des Körpers in die niedere Natur, als der Grenze des Untergangs für den Menschen, beginnt die Rückkehr oder Rückwandlung der menschlichen Natur in und mit der in ewigem Kreislauf vor sich gehenden aufsteigenden Entwicklung der Natur selbst oder der Anfang des künftigen Lebens, das sich in fünf Stufen zur neuen Menschwerdung fortentwickelt: zuerst die Auflösung des Leibes in die Elemente, woraus er gebildet ist, dann die Wiederannahme eines aus den Elementen gebildeten Leibes, hierauf die Verklärung des neuen natürlichen Leibes in einen geistigen, die Verwandlung des Körpers in Geist, nachher die Rückkehr der geistgewordenen Natur des Menschen in ihre ewig in Gott seienden primordialen Ursachen (ihren Ferver) und endlich das Sicheinbewegen der menschlichen Natur mit diesen ihren idealen Principien in Gott selbst, so dass dieser Alles in Allem ist. In der Auferstehung — also der dritten der genannten Stufen — bleibt der Mensch nach Leib und Seele oder nach seiner natürlichen Seite ganz Mensch und wird doch durch die Gnade ganz Gott gemacht oder zum Ebenbilde des göttlichen Wortes verklärt und diesem gleich. In dieser Palingenesie werden Bosheit und Sünde verschwinden, und die gereinigte Schöpfung ist so von der Knechtschaft erlöst und zur Auferstehung und Wiederherstellung der mystischen Erde gelangt.

Zweite Epoche.

Die eigentlich mittelalterliche Entwicklung oder die scholastische Zeit.

(Vom 10. — 15. Jahrhundert.)

I. Die dialektische Form der Scholastik.

§. 74.

Der allgemeine Charakter der dialektischen Scholastik.

Waren in der ersten, vormittelalterlichen Epoche der Entwicklung des christlichen Geistes die Hauptmomente der christlichen Idee, die Trinität, die Person des Gottmenschen und die Lehre von der Sünde und Gnade zu dogmatischer Bestimmtheit erhoben worden, so wandte sich nunmehr die kirchliche Reflexion auf den substantiellen Inbegriff des in seiner symbolischen Ausprägung objectiv gegebenen Dogma und stellte sich die Aufgabe, den positiven Lehrbegriff mit der subjectiven Erkenntniss zu vermitteln (*fides explicita*) und in seinem einheitlichen Zusammenhang zu construiren. Stand nun aber die objective Kirchenlehre, in ihrer äusserlichen Positivität, von welcher ausgegangen wurde, schon im voraus als absolutgewisse Wahrheit fest, so musste auch die subjective Erkenntniss wieder auf dieses feste Resultat zurückführen und das durch die Reflexion hindurchgegangene Dogma nach Inhalt und Form dasselbe bleiben. Das von Erigena in freier Unmittelbarkeit gefasste Princip der Einheit von Philosophie und Religion wurde nun von den Scholastikern dahin bestimmt und ausgedeutet, dass die bestimmte Form, welche die religiöse Idee im kirchlichen Dogma erhalten hatte und die in Wahrheit doch selbst nur als eine aus dem objectiven Bewusstsein der früheren Kirchenlehrer herausgeborne endliche, und dem Inhalte nur relativ adäquate Form erscheint, als die absolute und mit dem religiösen Inhalte durchaus identische

Form der religiösen Idee genommen wurde, so dass also nicht sowohl die Einheit der Religion und Philosophie, als vielmehr die Einheit des kirchlichen Dogma und der Philosophie das Princip der Scholastik war. Da diese der Kritik entbehrte, um von der symbolisch-positiven Form den innern Kern auszuscheiden, so war sie auch nicht im Stande, das Problem der Einheit des Glaubens und der Vernunft oder der Religion und Philosophie befriedigend zu lösen. Zudem war auch die Form der Erkenntniss, wie sie uns bei den Scholastikern begegnet, nur die selbst noch im Widerspruch befangene Form der endlichen Verstandesreflexion, ein noch unfreies und endlichbeschränktes Denken, ein abstract-formelles Raisonniren und Distinguiren, ein Herumbewegen in äusserlichen Reflexionsbestimmungen, die nur so von aussen an das positive Dogma herangebracht wurden. Statt dass der dogmatische Inhalt selbst seine Momente in ihrer immanenten dialektischen Nothwendigkeit durch das erkennende Subject auseinanderlegte, wurde die Philosophie nur als eine rein formelle, von ihrem Inhalte ganz unabhängige Thätigkeit gefasst und angewandt, das Wissen blieb ausserhalb des Glaubens stehen, und in ihrer concreten Erscheinung ist die dialektische Form der scholastischen Wissenschaft des Mittelalters durchaus conservativ-orthodox.

Eine weitere Schranke hatte die scholastische Dialektik in der eigenthümlich bestimmten Substanz des Kirchenglaubens selbst, der in dem unüberwindlichen Gegensatze der transscendenten Welt und des diesseitigen Lebens stand und an sich schon den wahrhaften Erweis der Einheit von Philosophie und Religion unmöglich machte, so dass nur eine äusserlich-formelle Vereinigung beider, keineswegs aber eine lebendige und freie Reproduction des Glaubensinhaltes zu Stande kommen konnte. Geistiges und Natürliches, Endliches und Unendliches, Himmlisches und Irdisches wurden als schroffe Gegensätze gefasst, die auf dem Standpunkte des Mittelalters nur so zu einer gewissen Versöhnung kamen, dass das Geistige in seiner abstract-überweltlichen Jenseitigkeit und Transscendenz

über das Natürliche eine einseitige und äusserliche Herrschaft übte, die natürliche Seite sich schlechthin unterwarf, ohne dieselbe zu sich herauf zu heben und in sich als berechtigtes Moment aufzuheben. Diesen Charakter trug auch die scholastische Philosophie, sie war nur die Magd des Kirchenglaubens und musste die symbolische Positivität und substantielle Form derselben ganz unberührt lassen. Sofern endlich die dialektische Thätigkeit der scholastischen Theologen ein lediglich formelles Verstandesraisonnement war, wurde die eigentliche substantielle Innerlichkeit des religiösen Geistes, die gemüthliche Seite des Dogma als unberechtigt ausgeschlossen und das eigentlich religiöse Interesse der Philosophie gänzlich aufgeopfert. Die scholastische Dialektik erscheint in diesem Punkte als die strenge Consequenz des pelagianischen Rationalismus, der die eigentliche religiöse Seite ganz in den Hintergrund treten liess, und eben dadurch war auch die Veranlassung gegeben, dass die Berechtigung des religiösen Gemüths, als eine besondere Form der mittelalterlichen Wissenschaft, der einseitigen Verstandesreflexion gegenüber, ergänzend sich geltend machte.

§. 75.

Die Hauptentwicklungsstadien der dialektischen Scholastik.

In der Entwicklung der dialektischen Form der Scholastik lassen sich drei Hauptentwicklungsstadien, nach allgemeinen leitenden Grundideen, mit Bestimmtheit unterscheiden, die Periode ihres Aufstrebens (11. und 12. Jahrh.), die Periode ihrer Blüthe (im 13. Jahrh.) und die Zeit ihrer inneren Auflösung (im 14. und 15. Jahrh.).

Im ersten Entwicklungsstadium, das sich im Allgemeinen als die Zeit der Grundlegung der kirchlichen Theologie des Mittelalters bezeichnen lässt, trat der Unterschied zwischen Glauben und Wissen in einfacher Weise in das Bewusstsein. Während Anselm von Canterbury (zu Ende des 11. Jahrhunderts) dem Glauben vor dem Wissen den Vorrang gab,

vom unbedingt als wahr angenommenen positiven Kirchenglauben ausgehend zu dem, aus der inneren Erfahrung des Glaubens hervorgehenden Wissen und Begreifen vorwärts schritt und auch den nicht begriffenen Glaubensinhalt mit gläubiger Verehrung aufgenommen wissen wollte, sich also auf durchaus conservativ-orthodoxem Standpunkte bewegte und die objective Seite gegen die subjective Seite in den Vordergrund stellte: verhielt sich Abälard (im Anfang des 12. Jahrhunderts), obgleich auch er von dem unbedingt als wahr festgehaltenen Dogma ausging, doch skeptisch-kritischer, rationalistischer; er verwarf das Glauben auf blosse Auctorität hin, ohne Prüfung und Einsicht, hob die letztere, die subjective Seite des scholastischen Prinzips, mit Entschiedenheit gegen die objectiv-positive Seite, die Auctorität, hervor, und liess dadurch schon den Keim der Entzweiung zwischen Vernunft und Glauben, den inneren Widerspruch des scholastischen Princips an's Licht treten, so dass er auch dem Vorwurfe der Heterodoxie nicht entging. Eine gewisse, wenn auch nur formell-verständige Ausgleichung dieser beiden unterschiedenen Richtungen Anselm's und Abälard's versuchte Petrus Lombardus (in der Mitte des 12. Jahrhunderts) in seinen „Sentenzen", welche die Grundlinien einer kirchlichen Dogmatik, in geordneter synthetischer Zusammenstellung und formeller Begründung der Hauptlehren aus der Bibel und den Kirchenvätern, enthalten. Damit machte er zugleich den Uebergang zum folgenden Stadium, der Blüthezeit der eigentlich scholastisch-constructiven Dogmatik, neben welcher gleichzeitig die wissenschaftlich-constructive Mystik parallel läuft.

Näher betrachtet, bildet der, durch die Bekanntschaft mit Aristoteles' Schriften und deren in lateinischen Uebersetzungen zugänglich gewordenen arabischen Commentatoren hervorgerufene Einfluss der aristotelischen Logik und Metaphysik auf die methodische Schematisirung der Kirchenlehre und die Ausarbeitung dogmatischer Compendien das Charakteristische dieser zweiten Epoche. Ausser Albert d. Gr. († 1280), der die Schriften des Aristoteles commentirte, und Johannes

Bonaventura († 1274), der eine Vermittlung der dialektischen und mystischen Scholastik versuchte, sind der Dominikaner Thomas von Aquino († 1274) und der Franziskaner Johannes Duns Scotus († 1308) die beiden ausgezeichnetsten Repräsentanten dieser Zeit und beide Stifter von theologischen Schulen. Thomas von Aquino, der sich an die Schriften des Arcopagiten Dionysius anschliesst und auf neuplatonischer Grundlage eine grossartige synthetische Construction der Kirchenlehre geliefert hat, welche den Höhepunkt und die systematische Vollendung der kirchlichen Dogmatik des 13. Jahrhunderts darstellt, und von der Zeit an, zumal unter den Dominikanern, dieselbe normale Auctorität erlangte, welche bisher die Sentenzen des Petrus Lombardus besessen hatten, darf mit vollem Rechte auf die Ehre Anspruch machen, den scholastischen Grundsatz von der Uebereinstimmung der positiven Wahrheit mit der göttlich-erleuchteten Vernunft am gründlichsten durchgeführt zu haben. Eine ähnliche Dignität, wie das System des Thomas bei den Dominikanern erhielt, wurde bei den Franziskanern dem System des Duns Scotus zu Theil, welcher die äusserlich-formelle Disputirmethode der Scholastiker auf den Gipfel ihrer Ausbildung brachte, so dass durch ihn bereits die innere Selbstauflösung der dialektischen Scholastik angebahnt wurde.

Im nächsten Zeitalter der Scholastik, in welchem die innere Entzweiung der scholastischen Wissenschaft mit ihrem eigenen Princip in der Unselbstständigkeit und Unproductivität ihrer Vertreter zur Erscheinung kam, tritt hauptsächlich, seit dem Ende des 13. Jahrhunderts, der Streit zwischen den Thomisten und Scotisten hervor, welche die dogmatischen Systeme des Thomas und Scotus zu Differenzpunkten zweier streitenden Parteien machte, deren materialer Gegensatz hauptsächlich in der Lehre vom Verhältniss der Gnade und menschlichen Freiheit hervortrat, indem die Thomisten einen zu Augustin hinneigenden Semipelagianismus vertraten und an der Nothwendigkeit der Gnade festhielten, während die Scotisten auf pelagianischem Standpunkte

die menschliche Freiheit in den Vordergrund stellten und die kirchliche Heilsökonomie zu einem äusserlichen Formalismus abschwächten. Nach der formellen Seite hielten die Thomisten an der Substanz des Kirchenglaubens entschiedener fest, während die Scotisten eine mehr skeptisch-rationalistische Tendenz hatten. Im Kampf beider Schulen wurde, hauptsächlich durch die Scotisten, die scholastische Dialektik zum abstract-sophistischen Formalismus zugespitzt, welcher in der Aufstellung von allerlei beliebigen Fragen, subtilen Distinktionen und scharfsinnig ausgesonnenen Fällen (z. B. wie sich die Geschichte der Menschheit gestaltet haben würde, wenn nur Eva und nicht auch Adam vom Apfel gegessen hätten) bis zu dem Satze kam, dass etwas zugleich in der Philosophie wahr und in der Theologie falsch sein könne. Hiermit war aber der bisher nur verdeckte innere Widerspruch des noch im Dualismus steckenden scholastischen Princips vollständig enthüllt, der Widerspruch von Philosophie und Theologie hervorgetreten, und indem zugleich indirect die Priorität der Vernunft, in der Gestalt als reflectirender Verstand, gegen die positive kirchliche Auctorität in den Vordergrund gestellt worden, war dadurch die negative und positive Vorbereitung der Reformation angebahnt. Raymund Lullus († 1315), Wilhelm von Occam († 1347), Thomas von Bradwardina († 1349), Raymund von Sabunde († 1434), Nicolaus von Cusa († 1464) und Gabriel Biel († 1495) gehörten dieser Epoche an. Unter diesen haben namentlich Wilhelm von Occam und Raymund von Sabunde am entschiedensten das formelle Princip der Priorität des Denkens vertheidigt und auf die Widersprüche in der bisherigen Begründung des Dogma hingewiesen. Der letztere stellte, nach dem Grundsatze, dass die Vernunft dem Menschen die höchste und in seinem Wesen begründete, darum gewisseste Erkenntniss Gottes und des göttlichen Gesetzes gewähre, sein System der natürlichen Theologie auf, worin er die in der Schrift enthaltene Offenbarung nur als die Ergänzung der allgemeinen und Allen zugänglichen, in der Natur enthaltenen Offenbarung bezeichnete.

§. 76.

Die innere Fortbewegung des dialektisch-scholastischen Dogma.

Der äusseren Fortbewegung der Scholastik durch ihre Hauptentwicklungsstadien hindurch entspricht auch ein innerer Fortschritt des materialen Inhaltes selbst, und zwar in der weiteren formellen Ausbildung der Lehre von Gott, in der Vollendung der mittelalterlichen Prädestinationslehre und in der Fortbildung der Erlösungs- und Versöhnungslehre.

In Bezug auf die durch das Symbolum *Quicunque* festgestellte kirchliche Trinitätslehre bestand das Streben der Scholastiker darin, dieselbe in ihrer rein überweltlichen, metaphysischen Transscendenz festzuhalten und nur in äusserlichen Distinctionen und formellen Bestimmungen, namentlich durch psychologische Erläuterungen aus der Analogie der menschlichen Seele und ihren Vermögen, als dem Gegenbilde der Trinität, weiter auszuspinnen, obgleich sie damit, statt an der Begründung der Lehre, vielmehr an ihrer Auflösung arbeiteten, die schon früher Erigena zwar nicht direct ausgesprochen, aber doch ein wesentlich Anderes an die Stelle gesetzt hatte. In der Bestimmung der göttlichen Eigenschaften schwankten die scholastischen Kirchenlehrer zwischen einer objectiv-realen und einer subjectiv-rationellen oder bloss nominellen Unterschiedenheit der göttlichen Eigenschaften, bei deren Begründung im Einzelnen die Widersprüche des endlichen Verstandes nicht überwunden wurden. Was die Beweise für das Dasein Gottes angeht, so führte Thomas von Aquino den kosmologischen Beweis in der schon durch die platonisch-aristotelische Philosophie bestimmten Form, wonach von der Vielheit der endlichen Dinge aus auf die erste bewegende und selber unbewegte Ursache (Gott) geschlossen wurde. Die tiefere Ahnung von dem unbedingt gewissen Sein Gottes, von seiner Einheit im Selbstbewusstsein des Menschen, war in dem ontologischen Beweis Anselm's *implicite* enthalten, dessen Nerv darin liegt, dass in der Idee

Gottes als des höchsten Wesens auch das Moment des Seins mitgesetzt ist, da das höchste Wesen nicht bloss ein Gedankending sein kann, sondern auch wirklich objective Existenz haben muss. Obgleich nun gerade diese auf dem transscendent-mittelalterlichen Standpunkte behauptete objective Existenz, auf deren Erweis das Argument ausgeht, auf tieferem, speculativen Standpunkt (z. B. Erigena's) geradezu Gott abgesprochen wird; so liegt doch in dieser Anselm'schen Form des ontologischen Beweises, wenn man seinen Dualismus zur Einheit aufhebt, die Ahnung ausgesprochen, dass Gott als nur Gedachtes und Vorgestelltes kein wahrhaftes Sein haben würde, dass er aber im Denken selbst immanent oder das eigne Princip des menschlichen Selbstbewusstseins sei.

In der Lehre von der Sünde und Gnade herrschte die pelagianische Richtung mit semipelagianischer Färbung in der mittelalterlichen Kirche entschieden vor, und man wusste von dieser Seite her die neben der menschlichen Freiheit statuirte göttliche Mitwirkung nur als eine äusserlich-accidentielle zu begründen; während dagegen Thomas von Aquino und Thomas von Bradwardina diesen Standpunkt bekämpften. Thomas von Aquino leitete, ohne ganz auf die augustinische Seite zu treten, die Nothwendigkeit der zur Erlösung führenden göttlichen Hülfe nicht sowohl daraus ab, dass der Mensch durch den Sündenfall zum Guten unfähig geworden wäre, sondern dass Gott, als absolute Causalität (*primum movens*) von Allem, auch im Menschen allein das Gute hervorbringen könne, und dass also auch der freie Wille des Menschen, in welchem durch die Erbsünde ein natürliches Uebergewicht der Sinnlichkeit vorherrschend sei, von Gott selbst auf die Aufnahme der göttlichen Gnade vorbereitet werden müsse. Thomas von Bradwardina dagegen stellte sich auf den consequent augustinischen Standpunkt, und, indem er von dem Princip der Alles selbst in Allem wirkenden, absoluten göttlichen Causalität ausging, erklärte er alles Geschehende für die nothwendige Realisirung des göttlichen Weltplanes und liess demgemäss auch den Menschen, der nicht

Gott gegenüber, sondern nur in Bezug auf die untergeordneten Mittelursachen (also nicht absolut, sondern relativ) frei sei, von dieser mit absoluter und allgemeiner Nothwendigkeit wirkenden Causalität durchaus bestimmt werden. — Ist hierin eine Annäherung an die wahrhafte Bestimmung des Verhältnisses zwischen göttlicher Nothwendigkeit und menschlicher Freiheit zu erkennen, so konnte doch die befriedigende Lösung dieser Frage so lange nicht zu Stande kommen, als die endliche Freiheit immer nur im absoluten Gegensatz zur allgemeinen göttlichen Nothwendigkeit festgehalten und nicht die Möglichkeit ihrer Einheit begriffen wurde.

Endlich erfolgte in der scholastischen Periode auch der eigentlich dogmatische Abschluss der Erlösungs- und Versöhnungslehre. Der eigentliche Mittelpunkt des Christenthums, die Erlösung und Versöhnung, war bisher noch mehr in ihrer thetischen Objectivität, als absolut nothwendige Thatsache, im Glauben festgehalten worden, ohne dass sie die Reflexion zum Gegenstand nahm und in ihre Bestimmungen auseinanderlegte. Kommen überhaupt in der Frage nach dem Zwecke der Menschwerdung Gottes zwei Momente, die negative Seite, als die Aufhebung der Schuld der Sünde, und die positive Seite, als die Mittheilung eines neuen heiligenden Lebensprincips an die Menschheit, in Betracht; so wurde das letztere Moment in der ältesten Kirche vorwaltend festgehalten, während seit Augustin erst auf das erstere besonderes Gewicht gelegt zu werden anfing. Nach der älteren, vormittelalterlichen Vorstellung ist der Logos Mensch geworden, damit die Menschheit zum göttlichen Leben gelangen konnte; durch die Vereinigung des Logos mit dem Menschen Jesus wurde die Erlösung objectiv vollzogen, in welcher namentlich auch die allgemeine Schuld, die seit Adam auf der Menschheit lag, abgetragen werden sollte. Die Menschheit war aber durch die Sünde in die Gewalt des Satans gekommen, der sie rechtlich besass; darum musste sie der Sohn Gottes durch Hingabe seiner selbst in den Tod rechtlich vom Satan loskaufen. Eben der Tod des Erlösers war das Lösegeld. — Gegen diesen

Beweis von der objectiven Nothwendigkeit der Menschwerdung und des Todes Jesu wurde inzwischen von andern Kirchenlehrern hervorgehoben, dass sich Christus vielmehr Gott, und zwar nicht sowohl als Lösegeld, sondern als Opfer dargebracht habe, wodurch der göttlichen Gerechtigkeit insofern genuggethan worden sei, als die Menschen durch die Sünde dem göttlichen Gericht anheim gefallen waren. Nach diesen unbestimmten Anfängen in der Ausbildung der Lehre von der Versöhnung erreichte dieselbe ihre, auf dem Standpunkt des katholisch-mittelalterlichen Princips mögliche Vollendung durch den Versuch des Anselm von Canterbury, die Menschwerdung und Versöhnung als eine aus dem göttlichen Wesen mit absoluter Nothwendigkeit hervorgehende zu begreifen und damit die Haltungslosigkeit der früheren Vorstellung zurückzuweisen. Zu diesem Zwecke ging er in der Schrift „*Cur deus homo*“ davon aus, die Begriffe von Sünde, Strafe und Vergebung einer neuen Untersuchung zu unterwerfen.

Anselm fasste die Sünde als eine unendliche Schuld gegen Gott, da der Mensch ihm die schuldige Unterwerfung nicht geleistet habe. Auch bei dem besten Willen kann der Mensch diese Schuld nicht tilgen und keine Genugthuung leisten, weil derselbe ohnehin von sittlichen und asketischen Leistungen schon Alles, was er vermag, Gott zu leisten verbunden ist, ausserdem aber der Mensch, um Gott genugzuthun, mehr als die ganze Welt geben müsste, da ja der verletzte Wille unendlich viel höher gelte, als alles ausser Gott Befindliche. Inzwischen fordert die Ehre und Gerechtigkeit des Unendlichen einerseits und die Ordnung und Harmonie der Welt andererseits auf alle Fälle für die durch jene unendliche Schuld Gott entzogene Ehre irgend eine, sei es freiwillige oder erzwungene (Strafe), Genugthuung. Die Menschheit kann dieselbe nicht leisten, also bleibt nichts übrig, als dass sie Gott selbst leiste; da sie nun aber gleichwohl die Menschheit leisten soll, so konnte diess nur durch den Gottmenschen geschehen, welcher ausser seinem vollkommenen thätigen Gehorsam gegen

Gott, den er diesem ohnehin zu leisten schuldig war, noch etwas Besonderes, was er rechtlich Gott zu leisten nicht verbunden war, darbrachte. Dieses ist aber sein Leiden und sein freiwillig übernommener Tod — weil er sündlos war, hätte er sonst nicht sterben müssen —, welche er als stellvertretende Genugthuung für die sündige und strafwürdige Menschheit übernahm und dadurch die Tilgung der menschlichen Sündenschuld vollzog und das Wiedereintreten der ihnen bestimmten Glückseligkeit möglich machte. Zugleich aber hat das Leben und Leiden des Gottmenschen auch noch ausserdem zur Tilgung unendlicher Sünden eine überschwänglich genugthuende Kraft für alle Zeiten. — Dieses ist die berühmt gewordene Anselm'sche Satisfactionstheorie, welche durch ihren transscendent-jüdischen und abstract-äusserlich-legalen Charakter hinlänglich den Standpunkt des Mittelalters bezeichnet.

Während nun Alexander von Hales, Albert der Grosse und Bonaventura diese Theorie näher zu begründen suchten, brachte Thomas von Aquino noch die weitere Vorstellung von einem solchen überwiegenden Verdienste des Leidens Christi hinzu, welches durch geistige und physische Mittheilung auf mysteriösem Wege von Christus auf die Kirche übertragen worden sei; jedoch wollte Thomas die Nothwendigkeit des Erlösungstodes Jesu nicht mit Anselm als eine absolute und alle andere Wege durchaus ausschliessende, sondern nur als eine unter den gegebenen Umständen zweckmässige gefasst wissen. In den entschiedensten Gegensatz gegen die kirchlich consequente Theorie Anselm's trat aber die rationalistisch-pelagianische Ansicht des Duns Scotus, der eine schrankenlose Freiheit und schlechthinige Willkür Gottes geltend machte und aus dieser die ganze Erlösung ableitete, während er die absolute Nothwendigkeit und Möglichkeit der von Anselm gelehrten Genugthuung, ebenso wie die Vorstellung von einer unendlichen Sündenschuld und einem unendlichen Verdienst Christi für den Zweck der Erlösung durchaus zurückwies und nur die praktisch-sittliche Seite am Erlösungswerke, zum Nachtheil der religiösen, hervorhob. Im Streite der Thomisten

und Scotisten wurden diese Differenzpunkte weitläufig erörtert, der scotistische Rationalismus und Pelagianismus wurde aber die herrschende Ansicht des Zeitalters.

II. Die mystische Form des mittelalterlich-christlichen Geistes.

§. 77.

Allgemeine Bestimmtheit der mittelalterlichen Mystik.

Die Einseitigkeit der objectiven scholastischen Verstandesform rief, beinahe gleichzeitig mit den ersten Repräsentanten der Scholastik, im Anfang des 12. Jahrhunderts in der mittelalterlichen Mystik eine andere, äusserlich an die Beschaulichkeit des Mönchthums sich anschliessende, subjectiv-innerliche Richtung des mittelalterlichen Geistes, zur nothwendigen Ergänzung der ersteren hervor. Der Ausgangspunkt derselben war nicht, wie bei der scholastischen Dialektik, die objective Seite des Glaubens, der positive Glaubensinhalt, sondern die subjective Seite, das gläubige Bewusstsein in seiner unmittelbaren Totalität. Die unmittelbare Zuständlichkeit des Gemüths war der Lebenspunkt im Subject, von welchem die Mystik ihren positiven Anfang nahm. Ist nun das Gemüth einerseits die Einheit von Gefühl und Anschauung und andererseits die Einheit von Gefühl und Wille, so mussten auch beide Seiten in der Mystik bestimmt hervortreten, die theoretische Seite als mystische Contemplation und die praktische Seite als mystische Askese. In concreter Bestimmtheit, als die Einheit dieser beiden Momente, lässt sich darum als das Princip und die Idee der Mystik die Liebe bezeichnen, sofern dieselbe als die unmittelbare Energie des Gemüths erscheint. Auf dieser Grundlage entfaltet sich das mystische Princip zur Bestimmtheit seiner historischen Erscheinungsform im Mittelalter.

Näher betrachtet, ist aber das Gefühl, das den Ausgangspunkt der Mystik bildet, als Gefühl der Abhängigkeit und

Sündhaftigkeit, als Erlösungsbedürftigkeit bestimmt; und als dieses bleibt es kein passives Verhalten, sondern es geht in den Willen über, der sich zur Thätigkeit regt und Erfüllung und Befriedigung seiner Sehnsucht und Bedürftigkeit sucht. Der Mystik wohnt unmittelbar der Trieb nach Erlösung und Versöhnung ein, und wie dieser seine subjective Energie herauskehrt und mit dem Glaubensinhalte unmittelbar erfüllt, seine negative Macht über die empirische, endliche, unangemessene Bestimmtheit des Subjects offenbart, tritt die mystische Askese hervor, die nicht sowohl das Ziel, als vielmehr die nothwendige Basis, die subjective Bedingung und Voraussetzung der vollendeten Mystik ist, der Mutterschooss, aus welchem diese ihr Blüthenleben entfaltet. Die Askese ist der negative Prozess des mystischen Princips selber, die immanente Dialektik der mystischen Erhebung zu ihrem Ziele, der unmittelbaren Einheit mit Gott. Sie geht durch drei Hauptstufen bis zu ihrer höchsten Vollendung hinauf; der Anfang der mystischen Erhebung der Seele zu Gott ist nämlich die Contemplation oder Betrachtung der göttlichen Dinge, wozu auch das Erforschen der Schrift, das Gebet, die Feier der Sacramente, überhaupt alle äussere Vermittlung gehört, die nur der wieder aufzuhebenden Anfang ist; die zweite Stufe ist dann die eigentliche Askese, die geistliche Armuth, als die von der Verachtung der Welt und Sinnlichkeit ausgehende gänzliche Verläugnung aller Selbstheit, die als das Princip der Sünde gilt, und die entschiedene Hinwendung zum höchsten Gute; endlich die dritte und höchste Stufe der Mystik ist der ekstatische Zustand seliger Anschauung Gottes einer- und liebender Versenkung in Gott andererseits, worin das Subject, sich selbst vergessend und sich selber abgestorben, die Wollust des Todes in Gott geniesst, und an ihn hingegeben, in ihm ruhend selbst mit ihm unmittelbar eins und recht gottgleich und vergottet, zur Persönlichkeit des göttlichen Wortes umgebildet worden ist. Dieser Zustand schliesst zugleich die höchste religiöse Erkenntniss ein, die hiernach das Resultat dieses mystischen Prozesses selber ist, vom

Willen ausgeht, aus der Liebe geboren wird und als liebende Anschauung Gottes bestimmt ist. Dem gewöhnlichen verständigen Denken dagegen bleibt Gott durchaus unzugänglich; nur auf dem beschriebenen Wege der mystischen Contemplation, Askese und Vergottung des Subjects erschliesst sich dem Geiste das Mysterium der Gottheit.

Hiermit war in der Entwicklung des mittelalterlichen Geistes ein entschiedener Schritt aus der abstracten Transscendenz und leeren Jenseitigkeit der Weltanschauung in's Diesseits des gegenwärtigen Geistes geschehen;*) der in sich gesammelte und zur mystischen Vollendung gereifte Geist hat das Göttliche nicht mehr ausser und über sich und jenseits seiner, sondern im Mittelpunkte seines zu Gott gereinigten und hinaufgeläuterten Bewusstseins, als das schlagende Herz seines innern Lebens selbst. So bleibt der eine und höchste religiöse Inhalt, Gott, dem Subject nichts Fremdes, sondern ist in ihm immanent gegenwärtig. Ueberhaupt ist damit das Verhältniss des subjectiven Bewusstseins zum objectiven Inhalte des Dogma ein wesentlich anderes geworden, wie bei der dialektischen Form der Scholastik; es ist kein äusserliches mehr, sondern ein wesentlich inneres, die unmittelbare Einheit beider Seiten im Gefühl und in der Anschauung. Während die erstere Richtung des mittelalterlichen Geistes auf die theoretische Erfassung und verständig-formelle Begründung des zum Dogma ausgeprägten Glaubensinhaltes ausging und die eigentliche praktisch-religiöse Seite ausser Acht liess, blieb die mystische Richtung bei solcher formalen Selbstverständigung über den objectiven Inhalt des Dogma nicht stehen, sondern suchte durch die lebendige Dialektik des im Glauben verschlossenen christlichen Geistes selbst zur innerlichen Aneignung des religiösen Inhaltes zu gelangen. Die tiefe und kräftige, in den substantiellen Inhalt des Christenthums lebendig sich versenkende und denselben in sich durchlebende

*) Vergl. den ersten Band dieser Schrift S. 92—95. Auch vergl. S. 88 f. und S. 99 f. ebendaselbst.

germanische Subjectivität durchbrach so mit kühner Energie die Aeusserlichkeit des überlieferten Kirchenglaubens, zu dem es sich nicht mehr bloss theoretisch, sondern wesentlich praktisch verhält, mit demselben sich innerlich zusammenschliesst, seine Wahrheit im Gemüthe erfährt und in sich reflectirt, um ihn dann in verjüngter Gestalt aus der tiefen Innerlichkeit des Geistes wieder zu reproduciren. Namentlich aber trat in der Mystik der eigentliche Lebenspunkt des Christenthums, die Thatsache der Erlösung und Versöhnung — die von der dialektischen Scholastik nach ihrer objectiven Seite entwickelt worden — in das Innere des Subjects ein, wo sie sich realisirte, so dass Christus nur der Erlöser ist, sofern er selbst im Subject lebendig wird, das Subject zur Lebenseinheit mit ihm gelangt. So wird auch die Gnade auf diesem Standpunkte in ihrer immanenten Wahrheit, als die sich mittheilende Liebe Gottes, das Gute als die That Gottes im Menschen, das Böse nur als That des Menschen gefasst, — Sätze, welche die Tiefe des christlichen Gedankens der Freiheit unmittelbar enthalten.

§. 78.

Die objectiv-kirchliche Form der Mystik.

In ihrer concreten Erscheinung trat die mittelalterliche Mystik in zwei Hauptrichtungen aus einander, welche der dialektisch-scholastischen Form gegenüber sich durch das Mittelalter hindurch neben einander hinzogen, und von welchen die eine sich entschieden an den objectiven Inhalt des positiven Kirchenglaubens anschloss, die andere, vereinzelter auftretende und heterodoxe Form dagegen die Subjectivität vorwalten liess und nicht selten in kühnem Uebermuthe und freiheitskräftiger Lust über die Bestimmtheit des christlichen Glaubensinhaltes hinausging und in Willkür und schrankenlose Ueberschreitung umschlug.

Die objectiv-kirchliche Mystik tritt ihrerseits wieder theils in mehr speculativer, theils in vorwaltend volksthümlicher

Gestalt, in Predigten und Erbauungsschriften, auf. Die erstere hatte ihre historische Voraussetzung an den Schriften des Dionysius Areopagita, und es lassen sich auch hier bestimmte Epochen des innern Fortschrittes unterscheiden. Dem ersten Stadium gehört die unmittelbar-contemplative Mystik des heiligen Bernhard († 1153) an, welcher in seinen Schriften *de consideratione, de contemtu mundi, de diligendo Deo* u. a., im Anschluss an die Augustinische Dogmatik eine gemüthlich-contemplative Reproduction des objectiven Kirchenglaubens gab, und in entschiedener Opposition gegen den scholastischen Formalismus und namentlich als Abälard's Gegner, nur die aus dem unmittelbaren Gemüth herausgeborne, also noch unbestimmte und subjective, noch nicht wahrhafte und absolute Vermittlung des, seinem vollen Inhalte nach festgehaltenen Kirchenglaubens gelten liess. *Res divinas non disputatio comprehendit, sed sanctitas; tantum Deus cognoscitur, quantum diligitur* — war das Princip dieses, durch Phantasie und Gemüth ausgezeichneten, und durch seine populäre Beredsamkeit auf sein Zeitalter mächtig wirkenden Mannes. Sein Zeitgenosse Rupert von Deutz (bei Köln) schloss in seinen Büchern *de victoria verbi Dei* den mystisch-dogmatischen Inhalt der Bibel auf.

Im zweiten Stadium ihrer Entwicklung (in der zweiten Hälfte des zwölften Jahrhunderts) erhebt sich die objective Mystik zur bestimmten wissenschaftlich-constructiven Entfaltung des aus dem unmittelbaren Gemüth reproducirten traditionellen Kirchenglaubens, indem das von Bernhard in der Form der Liebe ausgesprochene Princip der Mystik in der Schule von Sanct Victor, einem Kloster in einer Pariser Vorstadt, synthetisch-constructiv dargestellt wurde. Der Urheber der methodischen Darstellung der mystischen Theologie war Hugo von St. Victor († 1141), welcher die verständig-scholastische Begründung der Kirchenlehre als die nothwendige Vorstufe zur Mystik betrachtete. Gründlicher noch entwickelte Richard von St. Victor († 1173) den dialektisch-asketischen Prozess der Mystik in seinen besondern Stufen,

und legte den Gesammtinhalt der Kirchenlehre in seinem strengen Zusammenhange auf der Basis des mystischen Princips auseinander; in der Schriftauslegung brachte er die historische, allegorische und eigentlich mystische Auslegung in gegenseitiger Ergänzung und Durchdringung zur Anwendung. Bei Walther von St. Victor († 1180) artete die wissenschaftliche Form der Mystik in abstossende Polemik gegen die dialektischen Scholastiker aus, während im folgenden Jahrhundert Bonaventura († 1274) eine Vermittlung zwischen der mystischen und der dialektisch-scholastischen Form versuchte und damit ins dritte Stadium der Mystik hinüberleitete.

Diesem gehören (im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert) ausser der von dem Dominikanerprediger Tauler († 1361), Suso († 1365), Thomas von Kempen († 1473) und in dem weit verbreiteten Volksbuche „von der Nachfolge Christi“ repräsentirten populär-erbaulichen Richtung, insbesondere die im fünfzehnten Jahrhundert verfasste und später von Luther herausgegebene „deutsche Theologie“ und die *considerationes de theologia mystica* des Charlier Gerson († 1429) an, welcher letztere mit einer Kritik der bisherigen Mystik in ihrem Verhältniss zur Scholastik den Versuch einer, auf das Princip der Einheit von Gefühl und Verstand gebauten Vereinigung der mystisch-dialektischen Richtung seiner Zeit verband. In ihm war die Mystik des Mittelalters zum objectiven Abschluss und zum Bewusstsein über sich selbst gelangt.

§. 79.

Die subjective Form der Mystik.

Eine andere Richtung der mittelalterlichen Mystik zieht sich mehr in vereinzelten Erscheinungen vom zehnten bis in's vierzehnte Jahrhundert. In Bezug auf ihr Verhältniss zum objectiven Glaubensinhalte stellt sie die heterodoxe und häretische Seite der mittelalterlichen Mystik, das entschiedene

Uebergreifen der in ihrer unmittelbaren Innerlichkeit sich frei fühlenden und auf die Spitze treibenden Subjectivität über den traditionellen Kirchenglauben dar, und geht sogar bis zum Extrem phantastischer Willkühr und subjectiven Beliebens fort. In der Ueberschwänglichkeit des unmittelbaren Gefühlslebens ward hier derselbe Standpunkt eingenommen, auf welchen sich die neuere Philosophie mit der Identität des Selbstbewusstseins Gottes und des Menschen gestellt hat; Gott ist aus seiner Transcendenz und Jenseitigkeit herabgestiegen ins Diesseits des Menschengeistes. Aber diese mystische Einheit des Bewusstseins mit Gott ist nicht die leere, negative des Inders; nicht in seiner Unmittelbarkeit ist der Mensch als Gott gewusst; sondern nur durch Aufhebung und Abstreifung des Natürlichen, indem das Individuum liebend sich vergisst, in Gott aufgeht und sich nicht als unmittelbar behält, wird dasselbe mit Gott eins. Der Standpunkt dieser Mystik, die gemeiniglich als pantheistische bezeichnet wird, hat seine Berechtigung; allerdings hat die ungetheilte Innigkeit der unmittelbaren Empfindung die höchste absolute Gottesanschauung eben so gegenwärtig, wie die Höhe des vollendeten Denkens;*) aber es fehlt hier die active Seite, die Spontaneität des Selbstbewusstseins, das hier nur einseitig in schlechthiniger Abhängigkeit und Passivität aufgegangen ist und in seinem gotttrunkenen Uebermuthe sein Selbst verloren hat.

Gegen das Ende des zwölften Jahrhunderts trat in Paris Amalrich von Bena (bei Chartres) auf, welcher an den Neuplatonismus des Areopagiten und die Spekulation des Erigena sich anschliessend, die Lehre vortrug: dass Gott, als das wahre Wesen der Dinge, Alles in Allem, Schöpfung und Schöpfer eins seien, dass Gott die Ideen und diese dann die Dinge schaffen, welche aus Gott hervorgegangen, auch wieder zu ihm zurückkehrten und in ihm zu individueller Einheit zusammengeschlossen seien; dass in jedem Frommen sich die Menschwerdung Gottes wiederhole; dass Alles, was in Liebe

*) Vergl. den ersten Band dieser Schrift, Seite 98—100.

geschehe, rein und ohne Sünde sei; dass der Geist alle Aeusserlichkeit absorbire und im Zeitalter des Geistes die äussere Kirche aufgehoben, und Himmel und Hölle im Diesseits seien; dass in der vollendeten Liebe zu Gott der endliche Geist Gott selbst werde. — Denselben Standpunkt nahm sein, von Thomas von Aquino und Albert dem Grossen bekämpfter Schüler David von Dinanto ein, und eben so die aus Amalrich's Schule im dreizehnten Jahrhundert hervorgegangene Secte des freien Geistes, die von der Kirche eifrig verfolgt wurde.

Am consequentesten hat diese Richtung vertreten der Dominikanermeister Eccard in Köln († 1329). Nach ihm ist das Sein und Denken identisch und Gott das alleinige, wahre Sein und Wissen, er ist Alles, was ist, und wäre der Mensch nicht, so wäre auch Gott nicht; das Auge, mit dem Gott mich sieht, ist das Auge, mit dem ich ihn sehe, mein Auge und sein Auge ist eins. Die Weltschöpfung und Menschwerdung Gottes ist eine ewige; der mit Gott vereinigte, gerechte, geistige oder göttliche Mensch ist Christo gleich, von der Sünde frei, aller göttlichen Eigenschaften theilhaftig, aus Gnaden ganz in Gott verwandelt; er wird in Gott gewogen und Gott in ihm, und durch Erhebung über uns selbst werden wir Gott so gleich, dass, wenn die Seele in einem solchen Zustande sich selber sähe, sie sich Gott gleich schätzen würde.

III. Die reformistisch-antikirchliche Richtung im Mittelalter.

§. 80.

Die Entwicklung des reformatorischen Geistes in der mittelalterlichen Kirche.

Schon die mystische Richtung des mittelalterlichen Geistes trug, in ihrem instinctiven Drängen auf die Innerlichkeit des Glaubens, in naiver Unbestimmtheit die Elemente im Schoosse, welche consequenterweise gegen die äusserliche Objectivität des mittelalterlichen Kirchenthums gerichtet waren, da sich hier das innerlich sich frei fühlende Subject gegen jede äus-

serliche Vermittlung und gegen Alles von aussen Gegebene unmittelbar negativ verhielt. Indem nun diese Keime mehr und mehr theils mit deutlicherem Bewusstsein, theils mit entschieden praktischer Energie hervortraten und sich namentlich im Volkskreise objective Geltung zu verschaffen suchten, nahm dieses gegen die Veräusserlichung des Kirchenthums gerichtete innerliche Drängen des christlichen Geistes zunächst die Schrift und die urchristliche Gestalt des Christenthums zum Anhalts- und Ausgangspunkt. Der kirchliche Geist, zum Selbstbewusstsein erwachend, strebt sich mit seiner Vergangenheit auseinander zu setzen und verhält sich zunächst negativ gegen dieselbe, entfremdet sich relativ von ihr, ohne natürlich die ganze Vergangenheit überhaupt zu negiren; denn indem er auf den thetischen Ausgangspunkt, das Urchristenthum und die Bibel, zurückging, verhielt er sich doch auch wieder positiv zur Vergangenheit. Seit dem eilften Jahrhundert lief diese, aus dem unmittelbaren Volksleben hervortauchende und in vielfachen Verzweigungen sich ausbreitende Richtung, welche in der Verwirrung der kirchlichen Gegensätze und im Kampf der geschichtlichen Entwicklung zur einfachen Idylle des Urchristenthums sich zurückschnte und, alle objectiv-geschichtliche Vermittlung in abstracter Weise verschmähend, eine Erneuerung des apostolischen Christenthums verlangte, neben der scholastischen und mystischen Richtung her, so jedoch, dass vom eilften bis dreizehnten Jahrhundert der antikirchlich-protestirende Geist noch vorwaltend in gährend-phantastischer und desultorischer Form und hauptsächlich auch nur in vereinzelten schwärmerischen Erscheinungen auftrat, und erst im vierzehnten und fünfzehnten Jahrhundert, zum Theil durch die von der Kirche ausgegangenen blutigen Ketzerverfolgungen, welche in dem (im dreizehnten Jahrhundert) förmlich organisirten Inquisitionsgericht ihren Mittelpunkt fanden, zu grösserer Besonnenheit und ernsterer Haltung geführt, in geläuterterer und berechtigterer Gestalt erschien und an dem unterdessen selbst zu grösserer Reife erstarkten kirchlichen Zeitgeiste eine bedeutendere Stütze erhielt.

Was nun zunächst die excentrisch-phantastische Form des protestirenden Geistes angeht, so hatten sich insbesondere von Oberitalien aus nach Südfrankreich, Deutschland und England mancherlei gährende Elemente eines antikirchlichen Geistes in verschiedenen sektirenden Richtungen (als Katharer, Manichäer, Waldenser, Albigenser) ausgebreitet, welche in abstracter Verwerfung alles äusseren Kirchenthums, des Dogma, der Hierarchie, des Cultus, die Einheit der wahren Kirche als die innere Einheit der Gläubigen bezeichneten und sich theils auf das einfache Bibelwort, theils auch auf die unmittelbaren Wirkungen des heiligen Geistes beriefen, welcher bei ihnen die Stelle des Papstes einnehmen und die Gläubigen über alle Aeusserlichkeit erheben sollte. Im zwölften Jahrhundert trat in den Niederlanden ein Schwärmer Tanchelm auf, der sich kraft des empfangenen heiligen Geistes gleich Christo selbst Gott nannte und seine Verlobung mit der Jungfrau Maria feierte. Eine ähnliche phantastische Richtung tauchte im dreizehnten Jahrhundert unter den Franziskanern auf, aus Veranlassung der Schriften des Abtes Joachim († 1202), welcher ein neues ewiges Evangelium des heiligen Geistes verkündigte, von einer bevorstehenden Erneuerung der kirchlichen Verfassung und des kirchlichen Lebens weissagte, mit deren Eintritte das johanneische Zeitalter des heiligen Geistes beginnen sollte. Auch der Franziskaner Peter de Oliva (im dreizehnten Jahrhundert) unterschied in der Kirche verschiedene Zeitalter oder Entwicklungsstufen, von welchen immer die früheren dahin strebten, die nächstfolgenden hervorzubringen, deren letztes auch er als das johanneische Zeitalter des heiligen Geistes bezeichnete.

Dergleichen in phantastischem Gewande ausgesprochene, tief prophetische Anschauungen, in denen die Keime künftiger Entwicklungen schlummerten, waren Anfangs noch zu vereinzelt aufgetreten und mit dem bestehenden Kirchenthume zu wenig vermittelt, als dass sich daran eine durchgreifende Umwandlung desselben hätte anknüpfen können. Unterstützt durch den, in Folge der Wiederbelebung der klassischen

Studien neu erwachenden Geist des griechisch - römischen Alterthums, machte sich seit dem vierzehnten Jahrhundert eine geläutertere und besonnenere Protestation geltend, welche durch namhafte gelehrte Theologen im Schoosse der Kirche selbst vertreten wurde. In der englischen Kirche drang in der letzten Hälfte des vierzehnten Jahrhunderts Johann Wicliffe, im Gegensatz gegen die Missbräuche der Hierarchie und die Verweltlichung des Clerus, auf ein aus der Schrift herzustellendes, rein evangelisches Christenthum. Auch die aus der Opposition gegen das Verderbniss in der Kirche, zu Anfang des fünfzehnten Jahrhunderts, in Böhmen hervorgegangenen reformatorischen Bewegungen, die durch Huss und seine Anhänger eine nationale Bedeutung erhielten, berührten vorzugsweise das praktische Kirchenthum; in der Lehre war Huss orthodox. Die geforderte Reinigung des Kirchenthums aus der Schrift durch ein über dem Papste stehendes allgemeines Concilium, ausserdem das entschiedene Dringen auf Innerlichkeit des Glaubens und der Busse — dies waren die Hauptpunkte, um deren willen Huss (1415) vom Concil zu Konstanz zum Scheiterhaufen verurtheilt wurde.

Eben so drangen im fünfzehnten Jahrhundert in einzelnen kleineren Kreisen gelehrte Kirchenlehrer auf eine Kirchenreform, unter Andern die beiden Pariser Kanzler Peter d'Ailly und Johann Gerson, Nicolaus von Clamenge, Johann von Goch, Johann aus Wesel, Johann Wessel und der florentinische Dominikanerprediger Girolamo Savonarola. Alle diese sog. Vorläufer der Reformation stimmten mit einander überein in der entschiedenen Negation des Papstthums, im Gegensatze gegen die Veräusserlichung des kirchlichen Lebens und Cultus, in dem Zurückgehen auf die Schrift und in der Forderung eines innerlichen, gesinnungs- und thatkräftigen Glaubens; sie legen gemeinsam Zeugniss ab, wie sehr die Zeit zum Bewusstsein der freien Innerlichkeit des Subjects und zur Negation aller von aussen aufgebürdeten Schranken sich hinneigte. Zwei Elemente sind es also, welche das Charakteristische dieser reformatorisch - protestirenden

Richtung bildeten, ein negativ-kritisches, die Negation und Reformation der hierarchischen Kirche, und ein positiv-nationales, die Regung des selbstständigen Nationalgefühls, das sich von fremder geistlicher Herrschaft emancipiren wollte. Das durch die kirchliche Erziehung des Mittelalters geweckte Ferment der geistigen Freiheit trat nunmehr in lebendiger Energie hervor. Mit klarer Bestimmtheit und voller Entschiedenheit freilich sind diese Elemente erst in der deutschen Reformation selbst, im Princip des Protestantismus erfasst und herausgebildet. Die historische Bedeutung dieser antihierarchischen Richtung im fünfzehnten Jahrhundert besteht aber darin, dass sie das objective Werden des Protestantismus, seiner negativen Seite nach, bezeichnet. Was jetzt noch bloss partikulare Parteisache war, erhob sich in der Reformation zur objectiven Geltung.

Dritte Epoche.

Der objectiv-symbolische Abschluss des mittelalterlichen Kirchenthums.

§. 81.

Die tridentinische Fixirung des Lehrbegriffs.

Durch die sophistische Dialektik der scholastischen Wissenschaft, namentlich in ihrer letzten Periode, war mit dem Satze, dass etwas in der Theologie wahr und zugleich in der Philosophie falsch sein könne, die Gefahr entstanden, dass die objective Positivität des Kirchenglaubens untergraben würde. Da aber die Auctorität der Kirche und der objectiven geschichtlichen Entwicklung des Dogma noch so stark war, dass selbst Wicliffe und Huss in der Lehre auf dem Boden der Rechtgläubigkeit standen, so sehen wir am Ausgang der scholastischen Entwicklung des mittelalterlichen Geistes die Einseitigkeit des scholastischen Formalismus unmittelbar in das

consequente Resultat umschlagen, dass die subjective Erkenntniss sich unter die Auctorität des objectiven Kirchenglaubens unbedingt zu unterwerfen habe und dass dem subjectiven Wissen und Erkennen, eben so wie der subjective Glaube nur ein theoretisches Fürwahrhalten war, auch nur formelle Bedeutung zukomme, und dagegen Alles, was der objectiven Kirchenlehre widerspricht, ebendamit schlechthin falsch und irrig sei. Dieses Resultat ist im tridentinischen Concil consequent ausgeprägt, dessen Lehrbegriff der symbolische Abschluss des scholastisch-mittelalterlichen Glaubensinhaltes ist. Nachdem nämlich der reformatorische Geist in der Kirche, durch den Widerspruch gegen dieselbe, so weit erstarkt war, dass er dem alten Kirchenthume gegenüber seine Selbstständigkeit behaupten konnte und sein bestimmt ausgesprochenes Princip auch kritisch gegen das Bestehende und constructiv-aufbauend geltend zu machen begann (in den symbolischen Büchern des Protestantismus), war damit der alte Standpunkt von aussen dazu gedrängt, sich in sich selbst zu sammeln, seines bleibenden Eigenthums sich zu versichern, die Grenzen gegen das feindliche Gebiet der neuen Häresie bestimmt abzuschliessen, mit einem Worte, über das Resultat der bisherigen positiv-kirchlichen Entwicklung zur Selbstverständigung zu gelangen und dieses Selbstbewusstsein, gleichsam als unveräusserliches Testament, zur Norm für die Zukunft objectiv hinzustellen.

Damit hat sich länger als zwanzig Jahren die grosse Synode zu Trident beschäftigt, sie hat den Begriff des Katholicismus in seiner mittelalterlichen Vollendung und zugleich nach dem Umfang und der bestimmten Form, in welcher derselbe dem protestantischen Gegensatze gegenüber nunmehr gelten solle, ausgesprochen. Darum sind die Decrete und Canonen des tridentinischen Concils als die Hauptquelle und die Grundlage des orthodoxen Katholicismus zu betrachten, wodurch die Grenze zwischen dem älteren, vortridentinischen und dem neueren, tridentinischen Katholicismus bestimmt gezogen worden ist. Zu dieser ersten und Hauptquelle des

katholischen Lehrbegriffs kommen noch zwei andere, secundäre Erkenntnissquellen hinzu, nämlich einmal die aus den tridentinischen Beschlüssen abgeleitete *professio fidei Tridentina*, d. i. das von allen katholischen Geistlichen und academischen Lehrern feierlichst anzunehmende Glaubensbekenntniss, welches mit Weglassung der disciplinarischen Bestimmungen der Synode nur die Lehrpunkte (als: Tradition und kirchliche Auslegung der Schrift, sieben Sacramente, tridentinische Auffassung der Erbsünde und Rechtfertigung, Transsubstantiation, Fegfeuer, Heiligen- und Reliquienverehrung, Ablass, päpstlicher Primat, alleinseligmachende Kirche u. A.) in compendiarischer Kürze enthält; und ausserdem der nach der tridentinischen Grundlage ausgearbeitete tridentinische oder römische Katechismus, dessen symbolische Gültigkeit übrigens von den Jesuiten geleugnet und eine Menge eigener Katechismen für alle Stände, Alter und Nationen an die Stelle gesetzt worden.

Uebrigens enthalten die tridentinischen Decrete nicht sowohl die Principien des Katholicismus als solchen und dieselben nicht in ihrer reinen principiellen Unmittelbarkeit, sondern in ihrer, zu starrer Veräusserlichung ausgeprägten Erscheinungsform, die keineswegs unmittelbar mit der Idee des Katholicismus zu identificirnn ist. Nach der formalen Seite ist nämlich die Grundlage des ganzen tridentinischen Katholicismus die vorausgesetzte Identität der Idee und Erscheinung. Die Verwechslung der Erscheinungsform mit der Idee, oder die unmittelbare Uebertragung der Wahrheit des Princips auf dessen erscheinende Wirklichkeit ist die Achillesferse des tridentinischen Katholicismus; statt dass die Idee in der erscheinenden Wirklichkeit als immanent, aber zugleich auch als über die letztere unendlich erhaben festgehalten würde, wird die Erscheinung für die vollständige Congruenz der Idee genommen. Nach der materialen Seite ist der tridentinische Lehrbegriff, so weit er in positiver Gegensätzlichkeit zum Protestantismus neu fixirt worden ist (nämlich in der Lehre von der Sünde, Gnade und Rechtfertigung), entschieden pelagianisch, indem der pelagianische Dua-

lismus zwischen Gott und Menschen und die Aeusserlichkeit des Verhältnisses zwischen beiden durch das Tridentinum thatsächlich sanctionirt worden ist, obgleich in so unbestimmten und zweideutigen Formeln, dass darin, ohne der Auctorität Augustin's einerseits und den beiden noch fortbestehenden Parteien der Thomisten und Scotisten andererseits zu nahe zu treten, doch zugleich die augustinische Lehre der Reformatoren ausgeschlossen wurde.

Der Begriff der Kirche wurde, im (wenigstens relativen) Gegensatze zur protestantischen Fassung desselben, so bestimmt, dass die wahre Kirche nothwendig auch die sichtbare sei und, obgleich diese neben den Frommen auch die Gottlosen umfasse, so bleibe sie doch die wahre, als deren (eben desshalb auch wesentlich äusserè) Merkmale das Bekenntniss des wahren Glaubens, die Theilnahme an den Sacramenten und (was Bellarmin noch hinzufügte) die Unterwerfung unter den Papst angegeben wurden. Auch die Schrift wurde in ihrem wesentlichen Zusammenhange mit der Kirche von der Synode festgehalten und, in Bezug auf ihre normative Geltung, die Consequenz des mittelalterlichen Standpunktes dahin ausgesprochen, dass sie nur mit der kirchlichen Tradition als Erkenntnissquelle des Christenthums gelte, dass die *Vulgata* authentisch sei und dass nur der Kirche, in ihrem Zusammenhange mit dem *consensus patrum*, die Gabe und Befugniss der untrüglichen und gültigen Auslegung der Schrift zustehe.

Die Lehre von der Erbsünde ist in den tridentinischen Decreten in sehr unbestimmter und allgemeiner Form dahin festgestellt worden, dass Adam in Folge der Uebertretung des göttlichen Gebotes im Paradies seine ursprüngliche Heiligkeit und Gerechtigkeit, die er als übernatürliches Geschenk besessen hatte, verloren habe, dass dieselbe Schuld der Sünde an seinen Nachkommen hafte, ohne dass aber dadurch die ursprüngliche Beschaffenheit ihrer Natur alterirt wäre, da vielmehr die Erbschuld nur in dem Verlust jener übernatürlichen ursprünglichen Heiligkeit und Gerechtigkeit bestehe und die Natur des Menschen noch jetzt, nach dem Falle, in

ihrem ursprünglichen Zustande und im unverkümmerten Besitz und Genuss sowohl aller zum Bösen wohl verlockenden, aber nicht sündhaften Triebe und Neigungen, als auch aller ursprünglichen Kräfte zum Guten sei; obgleich nun aber der Mensch in diesem natürlichen Zustande vollkommene Wahlfreiheit zum Guten habe, so sei er doch nur durch besondere Einwirkung der übernatürlichen Gnade im Stande, die in seiner Natur begründete und für sich nicht sündhafte Sinnlichkeit dem göttlichen Willen und der Vernunft unterzuordnen. Die Einseitigkeit und die Mängel des Pelagianismus (vgl. §. 70) mit seinem Dualismus der Principien, dem Gegensatz zwischen Gott und Mensch, Uebernatürlichem und Natürlichem, Accidenz und Substanz im Menschen, sehen wir hier vollständig wiederkehren, den Begriff der Erlösung thatsächlich aufgehoben, das Christenthum nur als ein äusserlich hinzutretendes, accidentelles, dem eigenen Wesen des Menschen fremd bleibendes Moment festgehalten und das menschliche Thun nur nach seiner äusserlichen, legalen Seite betrachtet.

Dasselbe Gepräge des Dualismus trägt auch die tridentinische Rechtfertigungslehre, die nicht als immanente Zuständlichkeit, sondern nur im activen und transcendenten Sinne, als äusserer Act der göttlichen Gerechterklärung und Vergebung der Sünden einerseits, und andrerseits der Heiligung und Erneuerung des innern Menschen durch Mittheilung (und von Seiten des Menschen äusserliche Aufnahme) der Gnade des heiligen Geistes gefasst wird. Hierbei tritt das religiöse Moment, das Bewusstsein der Sünde, in den Hintergrund, die Sündenvergebung macht nur eine accidentelle und beiläufige Bestimmung aus und wird ausserdem von der Heiligung und Erneuerung des Menschen getrennt; ausserdem aber erscheint das Verhältniss des Glaubens zur Rechtfertigung nur als ein äusserliches, der Glaube wesentlich als ein theoretisches Fürwahrhalten der in Christo objectiv vollzogenen Erlösung und als Annahme der Kirchenlehre mit dem Verstande; während dagegen die praktische Seite des Glaubens, die Liebe, als legale Aeusserlichkeit, als formelle Gesetzeserfüllung bestimmt

wird, womit auch die Lehre von den sog. überverdienstlichen, nicht zu den allgemeinen und nothwendig von allen Christen zu erfüllenden Pflichten gehörenden, Werken zusammenhängt.

§. 82.

Der Katholicismus des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts.

Nachdem die reiche Fülle der Entwicklungen des mittelalterlich-katholischen Geistes durch das Tridentinum zu symbolischer Starrheit abgeschlossen worden, besteht seitdem der specifische Charakter des orthodoxen Katholicismus in der materialen und formalen Uebereinstimmung mit dem tridentinischen Symbol, und die dogmatische Wissenschaft bewegt sich ausschliesslich in der scholastischen Systematisirung und Apologetik des unabänderlich gegebenen und nach Inhalt und Form als absolute göttliche Wahrheit vorausgesetzten Lehrbegriffs. Die katholische Orthodoxie verhält sich mit bewusstem Streben durchaus negativ gegen allen religiösen Fortschritt und gegen jede dogmatische Fortbildung, insbesondere entschieden polemisch und ausschliessend gegen die freieren Strebungen und fortschreitenden Entwicklungen des Protestantismus. Ebendies hat der Orden der Jesuiten schon im Jahrhundert seiner Entstehung (dem sechszehnten) als seine eigentliche wissenschaftliche Lebensaufgabe erfasst und in den letzten Jahrhunderten mit eben so viel Glück und Geschick, als bewundernswürdiger Consequenz verfolgt. Als die letzte mit der Welt versöhnte und in die Weltlichkeit selbst eingegangene Erscheinungsform des mittelalterlichen Mönchthums, hat dieser Orden, auf welchem (wie Novalis treffend sagt) der sterbende Geist der Hierarchie seine letzten Gaben ausgegossen zu haben schien, der mit neuer Kraft das Alte zurüstete und mit wunderbarer Einsicht und Beharrlichkeit sich des päpstlichen Reiches und seiner Regeneration annahm, — insbesondere auf dem Felde der kirchlichen Wissenschaft die

Sache des Katholicismus und der päpstlichen Hierarchie lange Zeit gegen die protestantische Wissenschaft unermüdlich vertreten; die vorzüglichsten katholischen Theologen des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts waren Jesuiten, und die Namen Maldonado, Toletus, Cornelius a Lapide werden in der Exegese, Sirmond, Petavius in der Kirchengeschichte, Vasquez, Suarez, Bellarmin in der Dogmatik und Polemik, Laymann, Bauny, Escobar y Mendoza, Suarez u. A. in der Moral mit Auszeichnung genannt. Aber während ihre Dogmatik über den Standpunkt der Scholastik nicht hinaus kam, war es insbesondere gerade die Moral, in welcher die Jesuiten die pelagianische Richtung zu einer formalen Casuistik zugespitzt und aller Gewissenhaftigkeit und tieferen Sittlichkeit durch ihren Probabilismus und ihre mentalen Restrictionen und Reservationen Hohn gesprochen haben.

Der jesuitische Pelagianismus rief in der katholischen Kirche des siebenzehnten Jahrhunderts eine Reaction des augustinischen Standpunktes im Jansenismus hervor, dessen Grundsätze in dem dogmatischen Testamente des Bischofs Jansenius von Ypern († 1638) dem in der Kirche herrschenden Pelagianismus und Semipelagianismus entschieden entgegen gestellt, aber bald von den Jesuiten eben so entschieden verfolgt worden waren. Die Scotisten traten auf die Seite der Jesuiten, während namentlich in Frankreich eine Anzahl ausgezeichneter Theologen sich zur Vertheidigung des Augustinismus und Jansenismus erhob; der letztere wurde nichtsdestoweniger durch das päpstliche Verdammungsurtheil zur Ketzerei gestempelt, obgleich Blaise Pascal in seinen *lettres provinciales* die jesuitische Moral an den Pranger gestellt hatte. Wegen augustinischer und biblischer Sätze wurde auch der praktische Commentar, den Quesnel († 1710) über das neue Testament geschrieben hatte, in der päpstlichen Constitution *Unigenitus* ebenfalls verdammt, und der Pelagianismus, trotz allem Widerstreben von Seiten der Jansenisten und anderer tieferen Theologen, thatsächlich zur römischen Kirchenlehre erhoben. Daraus entstanden neue, die sog. Constitutions-

streitigkeiten im Anfange des achtzehnten Jahrhunderts in Frankreich, aber die Partei derer, welche die Bulle nicht annahmen und an ein allgemeines Concil appellirten, wurde unterdrückt; die Nachwehen der jansenistischen Streitigkeiten zogen sich bis gegen das Ende des vorigen Jahrhunderts fort, während sich in den Niederlanden eine, noch jetzt aus 27 Gemeinden bestehende jansenistisch-katholische Kirche (zu Utrecht) bildete.

Die der Mystik des Mittelalters zum Grunde liegende Anschauungsweise war zu sehr eine, durch den innersten Lebensgeist des Christenthums nothwendig hervorgetriebene und die objective Verstandesrichtung wesentlich ergänzende Seite der christlichen Idee, als dass sie sich nicht auch in den orthodoxen tridentinischen Scholasticismus hätte durchbrechen sollen. Eben so wenig konnte es freilich fehlen, dass die neu auftauchende mystische Richtung in ihrer Einseitigkeit bei der herrschenden kirchlichen Partei auf heftigen Widerspruch stiess und zum Theil mit dem Brandmal der Ketzerei bezeichnet wurde. Die heterodoxen Elemente, welche auch in dieser nachtridentinischen Erscheinungsform der katholischen Mystik nicht unschwer zu erkennen waren, erschienen zugleich als die unmittelbaren prophetischen Keime zu der in der letzten Vergangenheit und in der Gegenwart bestimmter herausgebildeten idealen Richtung des Katholicismus.

Im siebenzehnten Jahrhundert hatte sich in Rom durch den Spanier Michael Molinos, in den Niederlanden durch Antoinette Bourignon und insbesondere in Frankreich durch Frau von Guyon die mystische Richtung bis zum Extrem eines sog. Quietismus*) ausgebildet, der in gänzlicher Passivität der Seele, in schwärmerischer Liebesgluth und heiliger Gebetstille den einzigen Weg zum liebenden Untergang in Gott finden wollte, aber von dem Verdammungsurtheil der Kirche getroffen wurde, das auch Fenelon, den frommen Erzbischof von Cambray, einen Zeitgenossen der

*) Vergl. den ersten Band dieser Schrift S. 96.

Frau von Guyon, zum Theil berührte, da er die wahre Mystik, den ächten Gottesdienst des Herzens, als die Grundlage des äusseren Gottesdientes empfohlen hatte. In Deutschland vereinigte im siebenzehnten Jahrhundert Johann Scheffler aus Breslau (Angelus Silesius) alle Strahlen der (wie Hegel sagt) krystallhellen mittelalterlichen Mystik in Einem Brennpunkte; aber auch seine „geistreichen Sinn- und Schlussreime“ wurden um ihrer „enthusiastischen“ Haltung willen verfolgt, wodurch des Verfassers Uebertritt zur katholischen Kirche veranlasst und seine Polemik gegen die protestantisehe Ketzerei herbeigeführt wurde. Seine Schriften, in welchen er sich an Tauler, Ruysbroch, St. Bernhard, Bonaventura, die deutsche Theologie anschliesst, enthalten in unmittelbarem poetischem Tiefsinn die Substanz der immanenten modernen Weltanschauung, und er selbst nennt es die Lehren der geheimen Gottesweisheit oder Gotteskunst, welche durch gnädige Besuchung Gottes empfunden werden. Der Mensch, von Sehnsucht und Verlangen nach dem Schauen Gottes erfüllt und voll inbrünstiger Liebesbegier die Augen der Seele zur göttlichen Beschaulichkeit lenkend, konnte noch bei Leibesleben dahin gelangen, mit unverwandten Augen Gott zu schauen und das ewige Leben in dieser Sterblichkeit, so weit es sein kann, schon anzufangen, mit Gott eins und ihm gleich zu werden aus Gnaden, so dass Er sich mit der geheiligten Seele innigst vereinigt und der mit Gott Ein Geist und Eins gewordene Mensch in Christo die gänzliche Kindschaft oder Sohnschaft erreicht hat, so dass Gott ohne ihn, der Eins mit ihm ist, nichts thut.

§. 83.

Die Richtungen des Katholicismus in der Gegenwart.

In Deutschland und Frankreich haben sich seit den letzten Decennien im Schoosse des Katholicismus zwei Elemente geregt, an deren entschiedene und consequente Fortbildung sich die Aussicht auf eine neue Entwicklungsform des Katholicismus

knüpft, eine solche zwar, welche als die dritte, synthetische Erscheinungsform des katholischen Princips zugleich den Uebergang zu einer künftigen Vereinigung des Katholicismus und Protestantismus darstellen würde. Erscheinen nämlich die vormittelalterlichen Bildungen als die thetischen Voraussetzungen und historischen Bedingungen, auf deren Grund sich der eigentliche mittelalterliche Katholicismus zu seiner historischen Eigenthümlichkeit gestaltete und in die Gegensätze der formell-verständigen und der innerlich-mystischen Richtung aus einander trat; so waren die reformistisch-protestirenden Strebungen der vorreformatorischen Jahrhunderte die wohl berechtigten Fermente einer Fortbildung des katholischen Princips und Kirchenthums zu einer höhern Gestalt, die nur in damaliger Zeit durch den nothwendig gewordenen Gegensatz, in welchem sich der Katholicismus dem selbstständig gewordenen Protestantismus gegenüber halten musste, für die nächste Zeit wieder in den Hintergrund treten musste, keineswegs aber überhaupt und für immer zurückgedrängt war. Obgleich durch das Tridentinum der mittelalterliche Katholicismus zu starrer Veräusserlichung in Lehre, Cultus und Verfassung einseitig und absolut abgeschlossen und dadurch der Schein entstanden war, als ob der Katholicismus als solcher sich bereits so vollständig überlebt habe, dass Erscheinung und Idee sich in durchaus unversöhnlicher Entzweiung zu einander verhielten und die vom Geist ganz verlassene Form zur Mumie geworden wäre, während der lebendige Genius desselben im Protestantismus seine neue Wohnung bezogen habe; so muss doch diese weit verbreitete und namentlich von protestantischer Seite geltend gemachte Ansicht als eine unbegründete Voraussetzung zurückgewiesen werden. Das der ganzen katholischen Entwicklung zum Grunde liegende Princip, welches in den Protestantismus nur nach einer Seite übergegangen ist, behält seine immanente Wahrheit; dieses ist aber die Tradition, als die Idee der Einheit des christlichen Geistes in seiner geschichtlichen Entwicklung in der Kirche.

Schon gegen die ultramontane, tridentinische Scholastik und den Pelagianismus der Jesuiten hatte sich im sechszehnten und siebenzehnten Jahrhundert im Jansenismus und in der katholischen Mystik ein doppelter Gegensatz erhoben, und diese beiden Richtungen sind in der Gegenwart in veränderter, verjüngter Gestalt mit neuer Energie und höherer Berechtigung wieder zum Vorschein gekommen. Während nämlich der römische Katholicismus im Parteikampfe gegen alle freieren geistigen Regungen der Gegenwart, gegen Protestantismus und Philosophie, und im entschiedensten Festhalten an der buchstäblichen Geltung der tridentinischen Dogmen und an der päpstlichen Unfehlbarkeit die Aufgabe der Jesuiten überkommen hat, erscheint eine freiere nationale Richtung mit vorwaltend praktischer, auf Verinnerlichung des katholischen Christenthums gerichteter und reformistischer Tendenz als die Fortsetzung des vom tieferen sittlichen Gefühle ausgegangenen jansenistischen und mystischen Widerspruchs gegen die pelagianische Aeusserlichkeit des Kirchenthums, und ausserdem sind in der idealen und philosophirenden Richtung, welche die katholische Theologie im Anschluss an die Fortschritte des Zeitgeistes einzuschlagen begonnen hat, die bestimmten Keime zur wissenschaftlichen Fortbildung der tridentinisch-scholastischen Dogmatik nicht zu verkennen.

Die erstere, die praktisch-nationale Richtung, die in Frankreich (seit 1830) durch die Bestrebungen des Abbé Châtel zur Gründung einer französisch-katholichen Kirche, und in Deutschland durch Wessenberg, Hirscher u. A. angebahnt und durch den Einfluss deutscher, namentlich protestantischer Universitäten viel gefördert worden, charakterisirt sich einestheils durch die bestimmt hervortretende nationale Tendenz, nach welcher eine Emancipation von Rom und die Gründung von Nationalkirchen und Nationalconcilien in Aussicht genommen wird, andererseits durch ein biblisch-praktisches Element, indem auf die schriftgemässe Vereinfachung des Dogma, Freigebung der heiligen Schrift an das Volk, Verbesserung der religiösen Volksbildung, Auf-

hebung des Cölibats und der Ohrenbeichte gedrungen wurde. Schon seit den zwanziger Jahren machten sich in Schlesien, Sachsen, im Badischen und im Würtembergischen fehlgeschlagene Versuche zur Emancipation von Rom und zur Aufhebung des Cölibats geltend; in Dresden hatten (1831) 127 antirömische Katholiken ein Vorspiel des jetzt mit entschiedenem Erfolg als volksthümliche Bewegung hervorgetretenen Deutschkatholicismus gegeben. Die durch den protestantischen Gustav-Adolphs-Verein wenigstens indirect hervorgerufene Ausstellung des heiligen Rockes zu Trier gab im vorigen Jahre, im rechten Augenblick, den äusseren Anlass zu den von Schneidemühl ausgegangenen deutschkatholischen Gemeinden. In der Opposition gegen die Aeusserlichkeit, den Aberglauben und den Fetischdienst des römischen Katholicismus hatte die wesentlich volksthümliche Bewegung ihre Wurzel; die Lossagung von Rom und römischer Hierarchie, die Einführung deutschen Gottesdienstes und die Benennung als deutschkatholische Kirche beweisen die entschieden nationale Tendenz, wie andererseits die, durch das in diesem Jahre zu Leipzig gehaltene deutschkatholische Concil ausgesprochene, Verwerfung der Siebenzahl der Sacramente, der Transsubstantiation und des Messopfers, des Cölibats und der Ohrenbeichte, der Heiligen- und Reliquienverehrung, der Wallfahrten und Fastengebete in negativer, und die Bestimmung der Schrift und des von der christlichen Idee durchdrungenen Zeitbewusstseins — also der Wahrheit des Traditionsprincips — als der einheitlichen Erkenntnissquelle des christlichen Glaubens in positiver Weise die Tendenz einer Verinnerlichung des Christenthums beurkunden.

In der andern Richtung des Katholicismus, die bis jetzt nur neben dieser praktisch-liberalen Bewegung herlief, bildet das vom Einfluss der neueren Philosophie getragene, ideell-dogmatische Element den Mittelpunkt. Nachdem in Frankreich schon zu Anfang dieses Jahrhunderts Chateaubriand die religiöse Idee des katholischen Christenthums in poetisch-ästhetischer Verklärung dargestellt hatte und darauf der ge-

müthlich-fromme Lamartine in seinen lyrischen Dichtungen, von den Abgründen religiösen Zweifels und innerer Zerrissenheit ausgehend, zu der erhabenen Höhe der Einheit von Religion und Poesie hinanstrebte, wo auch die zu krystallheller Durchsichtigkeit verklärte Natur den verborgenen Gott dem Blicke des religiösen Sehers offenbart; hat neuerdings die dem fortgeschrittenen Zeitgeist befreundete katholische Speculation in Bautain einen würdigeren Vertreter gefunden, als der Verfasser der „Worte eines Gläubigen," Lamennais, auf seinem prophetisch-demokratischen Standpunkte sein konnte. In Deutschland hat schon Hermes († 1831) in seiner christkatholischen Dogmatik vom Standpunkte der Kantischen Philosophie die objective Wahrheit des katholischen Dogma durch die Vernunft zu bewähren, dasselbe denkend zu reproduciren und die Nothwendigkeit der Offenbarung aus der sittlichen Natur des Menschen zu begründen gesucht; aber seine Schriften traf, nach ihres Verfassers Tode, die Verdammung des Papstes, und seinen Anhängern wurde ihre Wirksamkeit verleidet. An die Schleiermacher'sche Dogmatik sich anschliessend, hat Möhler den Katholicismus zu vergeistigen und im tridentinischen Dogma die religiösen Ideen aufzuzeigen sich bemüht, zugleich mit der Hinweisung auf ein künftiges Wiederzusammengehen der getrennten Kirchen zu einer höhern Einheit. Die Einführung der Schelling-Hegel'schen Methode in die katholische Dogmatik durch neuere katholische Theologen und Philosophen, wie Baader, Sengler, Staudenmaier, Gengler u. A., kann nur als ein erfreulicher und folgenreicher Fortschritt begrüsst werden, sei es auch nur um desswillen, weil eben auf diesem Wege der innere Widerspruch des katholischen Princips (der unmittelbaren Identificirung der Idee mit ihrer erscheinenden Wirklichkeit) recht augenscheinlich hervortritt. Bei den Gegnern der Hegel'schen Philosophie, der Günther'schen Schule, kommt einestheils der Dualismus der ganzen katholischen Weltanschauung offen zum Vorschein, anderntheils aber kann die hier angewandte symbolisch-mythische Form

auf Philosophie keinen Anspruch mehr machen. Nichtsdestoweniger ist in dieser idealen und philosophirenden Richtung, welche sich von der stabilen Buchstabenorthodoxie vortheilhaft unterscheidet, der Keim einer wissenschaftlichen Fortbildung des katholischen Dogma unmittelbar gegeben. Obgleich jene praktisch-nationale und diese wissenschaftlich-philosophische Richtung in der katholischen Kirche Deutschlands bisher nur neben einander als zwei eigenthümliche Fermente der Fortbildung aufgetreten sind, so drängt doch äussere und innere Nothwendigkeit gegenwärtig auf ihre Vereinigung unabweisbar hin, zu welcher bereits, wenn gleich nur vereinzelte und unbestimmte Versuche gemacht sind. Nur aus der Vereinigung der wissenschaftlichen und praktischen Richtung des neueren Katholicismus wird sich eine neue Entwicklungsform des Katholicismus herauszubilden im Stande sein.

DRITTES KAPITEL.

Die äussere Erscheinung des Katholicismus.

§. 84.

Uebersicht.

Der praktische Gemeingeist des Christenthums, in der concreten Bestimmtheit des katholisch-mittelalterlichen Bewusstseins, kehrte seinen immanenten Trieb nach objectiver Selbstdarstellung in der Weise heraus, dass der religiöse Dualismus der katholischen Weltanschauung, die Entfremdung des Geistes von sich selbst und seiner ins Jenseits verlegten Wahrheit sich zunächst in dem äusseren Organismus der Kirche ein bestimmtes Dasein gibt und in der Verfassung ein sichtbares Nachbild des jenseitigen Himmelreichs der diesseitigen

wirklichen Welt entgegen stellt. War in der urchristlichen Kirche die äussere Organisation der Gemeinde nur das Mittel, um den Zweck einer würdigen Vorbereitung auf die nahe erwartete Wiederkunft Christi in geordneter Weise zu erreichen; so konnte es nicht fehlen, dass diese interimistisch-propädeutische Bedeutung der kirchlichen Verfassung sich nunmehr zur selbstständigen und nothwendigen Form des kirchlichen Gemeinlebens herausbildete, sobald der Glaube an die Wiederkunft des Herrn seine praktische Bedeutung verloren hatte. Durch die bestimmte Gestalt der Verfassung ist dann weiter der Cultus, als der formale Ausdruck des kirchlichen Geistes, in seiner Eigenthümlichkeit bedingt, dessen gestaltendes Princip die romantische Phantasie des Mittelalters ist. Durch die Beziehung auf die Person des erschienenen und wiedererwarteten Messias war der urchristliche Cultus ein Cultus der Erinnerung, mit vorwaltend symbolischer Form, gewesen. Stellt nun überhaupt der Cultus die Form der Vermittlung des allgemeinen kirchlichen Glaubenslebens mit dem Einzelnen dar, und zwar in einer solchen äusseren Erscheinung, die der unmittelbare, abbildliche Ausdruck des bestimmten religiösen Geistes selbst ist, so musste sich die dualistische Trennung des Göttlichen und Menschlichen, welche den Gegensatz von Clerus und Laien hervorrief, einerseits, und der Charakter der Objectivität und Aeusserlichkeit, die dem Wesen des Katholicismus eignet, andererseits, auch in der Form des Cultus ausprägen, der zugleich die religiöse Kunst aus seinem Schoosse erzeugt. Aus dem Zusammenwirken dieser beiden Elemente, der Verfassung und des Cultus, erhält endlich auch das sittlich-praktische Leben der Gemeinde seine charakteristische Haltung. Die Auctorität des christlichen Geistes musste, so wie sie als die universale Macht im Staate sich geltend zu machen die Tendenz zeigte, zuerst als eine äussere Macht erscheinen, die das Individuum und sein ganzes Verhalten schlechthin unter ihre Zucht gefangen nahm; und dies ist im Allgemeinen der Charakter, den die Verfassung, der Cultus und das sittliche Leben des katholischen Mittelalters haben.

§. 85.

Die Verfassung der katholischen Kirche.

Im dritten Jahrhundert stellte sich die concrete Erscheinung der kirchlichen Einheit im Episcopate dar, das durch die ökumenischen Synoden seit dem vierten Jahrhundert repräsentirt war. Aus dieser Form der Verfassung bildete sich in organischer Entwicklung mit innerer Nothwendigkeit das hierarchische Verhältniss des katholischen Abendlandes allmählich zu seiner Vollendung aus. Im Gegensatze zur orientalisch-griechischen Staatskirche, welche vom byzantinischen Hofe abhängig war, trat in der abendländisch-römischen Kirche seit dem dritten und vierten Jahrhundert der Anspruch des römischen Bischofs auf den Principat über die übrigen Bischöfe immer entschiedener hervor. In dem Kampf des römischen Bischofs um diesen Vorrang liegt die Bedeutung des ersten, vormittelalterlichen Stadiums in der Entwicklung der kirchlichen Verfassung. Schon Irenäus hatte der römischen Kirche den Ehrenrang vor allen übrigen zugesprochen: *ad hanc ecclesiam* (*i. e. Romanam*) *propter potiorem principalitatem necesse est omnem convenire ecclesiam.* Durch die Gunst äusserer Umstände, durch seine Weltstellung, durch die Erwerbung eines ansehnlichen Grundbesitzes im Kirchenstaate, durch den Einfluss und die geschickte Benutzung der kirchlichen Tradition und durch hervorragende, energische Persönlichkeiten, wie Leo I. im fünften und Gregor der Grosse zu Ende des sechsten Jahrhunderts, war die römische Kirche zum Mittelpunkte des Abendlandes erhoben worden. Als nun im Anfange des siebenten Jahrhunderts durch das Auftreten Muhamed's und die darauf folgenden Eroberungen der Araber die bischöflichen Stühle in Alexandrien und Antiochien ganz untergingen und der nächste Nebenbuhler Roms, der Patriarch von Konstantinopel, durch seine Abhängigkeit vom byzantinischen Hofe von seiner Bedeutung verlor, während im Anfang des achten Jahrhunderts die römischen Bischöfe vom

byzantinischen Kaiser nur noch dem Namen nach abhingen; kam seitdem ein neues, wichtiges Moment hinzu, um das steigende Ansehen Roms noch fester zu begründen, nämlich die fränkische Kirche, welche durch Bonifacius in die Abhängigkeit von Rom gebracht wurde, dessen Macht sich im neunten Jahrhundert an der Schwäche von Karl's des Grossen Nachfolgern abermals erheben konnte. Zugleich entstanden in dieser Zeit die sog. pseudo-isidorischen Decretale, deren, wenngleich Anfangs noch viel bestrittene, Grundsätze doch eine feste Basis für die theoretische Begründung der von Petrus abgeleiteten päpstlichen Suprematie geworden ist. Diese Decretale legten den ersten Grund zu dem später vollendeten und im *corpus juris canonici* niedergelegten System des päpstlichen oder canonischen Rechts, welches auf das Princip des päpstlichen Principats gebaut ist. Die Idee der päpstlichen Hierarchie hat zum erstenmale Gregor VII. mit grossartiger Energie, durch Einführung des Cölibats und durch seine Gesetze gegen die Simonie und das Investiturrecht der weltlichen Fürsten, in die Wirklichkeit einzuführen gestrebt; er war gross durch diesen Gedanken seines Lebens, der zugleich das Resultat seiner Zeit war, den Gedanken einer alle Länder umschlingenden Hierarchie der Kirche. Diese war gegen die frühere Form der kirchlichen Verfassung ein nothwendiger Fortschritt in der Praxis des kirchlichen Geistes; die in der Person des Papstes äusserlich dargestellte, in ihm gleichsam incarnirte Einheit und universale Macht der Kirche war, obgleich eine Veräusserlichung der christlichen Idee, doch durch die Zeit nothwendig hervorgerufen; sie war der historische Durchgangspunkt zum Erfassen der absoluten Macht der Innerlichkeit des Geistes, die strenge Erziehung des Mittelalters zur freien Subjectivität.

Aus dem Kampfe, den die römische Kirche im Mittelalter mit dem germanischen Feudalstaate führte — und darin liegt das Interesse des zweiten Stadiums in der Entwicklung der katholischen Kirchenverfassung — erhob sich die Hierarchie durch Gregor VII. und Innocenz III. zum Höhepunkte ihrer

Macht, auf welchem sie sich äusserlich durch das dreizehnte Jahrhundert hindurch erhielt. Die Unabhängigkeit der Kirche vom weltlichen Staate, ihre Ausbildung zu einem eigenen, selbstständigen kirchlichen Staate und die Herrschaft über den weltlichen Staat war erreicht; die Kreuzzüge waren ein Zeugniss von der Oberhoheit der Kirche über den Staat, indem die weltliche Tapferkeit hier dem Interesse der Kirche diente. *Papa veri Dei vicem gerit in terris; fides in throno Petri non defectura erit usquam in saeculum saeculi* — dieser Satz schien Wahrheit geworden; höher konnte das Papstthum nicht steigen, drum sank es von da an wieder. Mit der Vollendung der Kirche zu einer selbstständigen Monarchie hatte zugleich ihre Verweltlichung begonnen, mit der ihre Auflösung dem Keime nach gesetzt war; und damit ist die Entwicklung der mittelalterlichen Hierarchie in ihr drittes Stadium eingetreten, welches ihre Entzweiung mit sich selbst und die Beschränkung der päpstlichen Suprematie durch die allgemeinen Concilien darstellt.

Aus dem Schoosse der neuen Bettelmönchsorden, die ein Bollwerk der Hierarchie werden zu wollen schienen, erstand bald ein Gegensatz gegen die päpstliche Oberhoheit; die Franziskaner fochten den Grundsatz durch, dass das allgemeine Concil über dem Papste stehe. Die immer mehr zunehmenden Schismen, durch welche die einige Kirche zur getheilten wurde, der Streit der Gegenpäpste und die Verlegung der päpstlichen Residenz nach Avignon im vierzehnten Jahrhundert waren Zeugnisse der sinkenden päpstlichen Macht, wenn gleich der Grundsatz der nothwendigen Einheit der Kirche im Papstthum in der Theorie noch festgehalten wurde. Durch die grossen Synoden des fünfzehnten Jahrhunderts zu Pisa, Konstanz und Basel wurde die Auctorität der ganzen Kirche, in ihrer allgemeinen Repräsentation durch die Bischöfe auf den Concilien, als die höhere Macht über dem Papste offen ausgesprochen. Diese Kirchenversammlungen waren die Kritik des Papstthums am Ende des Mittelalters; die unbedingte,

unfehlbare Auctorität desselben war factisch aufgehoben, und seitdem hat sich neben der monarchisch-absolutistischen Partei oder dem Curialismus eine andere, monarchisch-aristokratisch-constitutionelle Rechtsansicht oder der Episcopalismus geltend gemacht.

In der durch die mittelalterliche Entwicklung ausgebildeten und durch das Tridentinum mechanisch fixirten Form des hierarchischen Organismus selbst erscheint der Widerspruch des katholisch-mittelalterlichen Geistes durch die äusserliche Trennung des Clerus von den Laien bestimmt ausgeprägt. In diesem so bestimmten Verhältniss des Einzelnen zur Gemeinde, zum Ganzen, sind die besonderen Momente diese: zunächst die äusserliche Repräsentation des jenseitigen Göttlichen durch das Priesterthum und seine clerikalischen Acte; dann die Erhebung des von Gott zur Regierung eingesetzten und in der Priesterweihe mit einem übermenschlichen, übernatürlichen und unauslöschlichen Charakter begabten Priesterthums über die Laien; und endlich das schlechthinige Bestimmtwerden der Gemeinde von aussen her durch den Clerus, welcher das Amt der Schlüssel, d. i. die legislative und richterliche Gewalt in der Kirche hat. Damit tritt der Einzelne in das Verhältniss schlechthiniger äusserer Abhängigkeit vom Ganzen, als äusserem hierarchischem Organismus. Die freie geistige Abhängigkeit des Einzelnen vom Ganzen, die gläubige Hingebung der Laien an die Offenbarungen des Geistes wird im tridentinischen Systeme zur unlebendigen, starren Unterwerfung unter die sichtbaren Träger der kirchlichen Auctorität, den Episcopat, der als die vollkommene Erscheinung jener innern Auctorität gilt. Was in Wahrheit nur von der Idee als solcher prädicirt werden kann, wird auf die Erscheinung unmittelbar übertragen, die absolute Infallibilität des christlichen Geistes selbst wird mit dem endlichen und relativen Ausdruck desselben in der erscheinenden Wirklichkeit verwechselt. Mit dieser kritiklosen Identificirung ist ein Standpunkt der Unmittelbarkeit und äusserlichen Positivität eingenommen, der die immanent-dialektische Negati-

vität der Idee so sehr ausschliesst, dass daraus ein äusserlich-transcendentes Verhältniss, eine geistliche Bevormundung, ein hierarchisch - aristokratischer Absolutismus wird. Es wird dabei verkannt, dass der Geist über seinen Organen steht, dieselben frei beherrscht und unaufhaltsam jede seiner Ausdrucksformen wieder zerbricht, um sich in neuen Gestalten auszuprägen.

§. 86.

Der katholische Cultus.

Die Grundlage und das Princip, die bewegende Idee des katholisch-mittelalterlichen Cultus ist der religiöse Dualismus des mittelalterlichen Geistes, die Voraussetzung der Entfremdung des Geistes von seinem wahren göttlichen Inhalt, von der Entzweiung zwischen Göttlichem und Menschlichem, wonach der empirische Mensch, der Laie, mit Gott in keiner unmittelbaren und directen Verbindung steht, sondern nur durch den Priester mit Gott vermittelt werden kann. Auf den Grund dieser Voraussetzung wird dem Laien vom Priester das jenseitige Göttliche vermittelt, in unmittelbarer Gegenwart und sinnlicher Objectivität gegenüber gestellt, damit aus dieser objectiven clerikalischen Darstellung auf übernatürliche, magische Weise die göttliche Wirkung in das Individuum hineinkomme und somit die vom Priester vollzogene Cultushandlung ein Sacrament, ein wunderbares Gnadenmittel sei, d. h. ein solches äusseres Zeichen, welches das sichtbare Organ ist, wodurch Gott und Christus die unsichtbare Gnade auf mystisch - magischem Wege in den Menschen niederströmen lassen. Die Wirksamkeit dieses Sacraments im Laien hängt von der positiven Mitwirkung des empfangenden Subjects nicht wesentlich ab, sondern wird durch das objectiv-mechanische Thun des Priesters von selbst zu Theil. Der Priester vollzieht das Sacrament als ein *opus operatum*, das an sich schon seine göttliche Qualität hat und seine magische

Wirkung auf das Subject übt. Dieser einseitig-objective, rein darstellende Charakter des Cultus ist die Consequenz der Scheidung des Clerus von den Laien; die Substanz des katholischen Cultus besteht in diesem System von äusseren, sacramentalischen Darstellungen, durch welche das Bewusstsein des Laien mit dem Göttlichen vermittelt, zur Anschauung und zum Genusse desselben erhoben werden soll; und zwar ist hier die Phantasie das subjective (also ganz einseitig-theoretische) Vermittlungsmoment. Der clerikalische Cultus selbst ist hiernach das diesseitige Abbild, die sichtbare Gegenwart des Göttlichen selbst, das durch die Magie des priesterlichen Thuns aus dem Jenseits ins Diesseits heruntergezaubert, in sinnlicher Hülle erscheint. Das Subject verhielt sich hierbei, dem Priester und seiner Function gegenüber, in reiner Passivität und gänzlicher Entäusserung von aller Selbstbestimmung; seine zugelassene Thätigkeit bestand lediglich in einer äusserlich-mechanischen Beobachtung gewisser Formeln, als Knieen, Machen des Kreuzes, Besprengen mit Weihwasser, Hersagen von Gebeten und dgl. Dieser ganze Vermittlungsprozess in seiner starren, mechanischen Aeusserlichkeit wird dann bei der Festfeier in der Prozession äusserlich-symbolisch dargestellt und, als Hingeführtwerden der Gemeinde zu Gott durch den Priester, zu sichtbarer Erscheinung gebracht.

Die seit dem zwölften Jahrhundert in Aufnahme gekommene Siebenzahl der Sacramente wurde im fünfzehnten Jahrhundert ausdrücklich von der Kirche anerkannt, während die antikirchlichen, reformistischen Parteien und Männer zur ursprünglichen Zweizahl zurückkehrten. In dem äusseren Acte der Taufe wurde den Kindern, durch die wunderbare göttliche Wirksamkeit des Sacraments, die Erbsünde vergeben, d. h. dieselbe wird nicht mehr als Schuld angerechnet und der Getaufte kann die böse Lust nunmehr leichter überwinden; desshalb ist auch die Taufe nothwendig zur Seligkeit. Zur Bekräftigung in dem neuen, geistigen Leben, dessen Princip in der Taufe mitgetheilt worden, wurde seit dem neunten Jahrhundert die schon früher üblich gewesene Salbung

festgestellt, die dem Getauften einen unauslöschlichen Charakter aufprägen sollte. In der Busse wurde auf den Grund des äusseren Bekenntnisses der Sünde die priesterliche Absolution, als wirkliche an Gottes und Christi Statt ausgesprochene Vergebung, zu Theil; so blieb die Versöhnung eine äusserliche, mit welcher das Innere des Subjects nichts zu thun hatte. Die letzte Oelung wurde als ein für Leib und Seele heilsames Sacrament empfohlen. Die Ehe, die an sich als ein weltliches und irdisches Thun gilt, wird durch die mysteriöse Beziehung auf die Vereinigung Christi mit der Kirche geheiligt. Die Priesterweihe prägte durch mystische Mittheilung des, von Christus im fortgehenden Apostolat und Episcopat fortgepflanzten, heiligen Geistes dem Geweihten einen unauslöschlichen Charakter auf. Das Abendmahl, welches schon im urchristlichen Cultus die centrale Spitze bildete, machte als täglich vollzogene, äusserliche Wiederholung des Versöhnungstodes Jesu, als täglich von Neuem sich wiederholendes Sühnopfer, auch die Mitte des katholischen Cultus aus. Die mittelalterliche Tendenz nach sinnlicher Vergegenwärtigung der Idee bildete im eilften Jahrhundert die Transsubstantiationslehre aus, welche gegen vielseitigen Widerspruch im dreizehnten Jahrhundert dahin bestätigt wurde: dass in dem allerheiligsten Sacramente des Altars der Leib und das Blut Christi mit seiner Seele und Gottheit wahrhaft, wirklich und wesenhaft gegenwärtig sei und dass die ganze Wesenheit (Substanz) des Brotes in den Leib und die ganze Wesenheit des Weines in das Blut verwandelt werde. Das Sacrament wirkt als vom Priester gespendetes, auch ohne besondere Mitwirkung des empfangenden Subjects, und an diesen ausserhalb des Subjects vor sich gehenden Akt soll dann die Versöhnung angeknüpft sein, die somit eine rein äusserliche bleibt, im Innern des Subjects nichts ändert. Auch die specifische Trennung zwischen dem Priester und den Laien wurde beim Genusse des Abendmahls festgehalten, indem den Laien nur der Leib gereicht wurde, während der Priester in Gegenwart Aller beide Gestalten genoss.

In Bezug auf die heiligen Zeiten traten zum Weihnachts-, Ostern- und Pfingstcyklus noch eine grosse Zahl von den Heiligen geweihten Tagen hinzu, deren Feier die Idee zum Grunde liegt, dass die heilige Geschichte mit Christus nicht beschlossen ist, sondern in der Kirche sich fortsetze im Leben der Heiligen, die sich von der grossen Menge der Gläubigen durch besonders ausgezeichnete Tugend und göttliches Verdienst, als die wahren Glieder der Kirche, auszeichneten. Die Erinnerung an die Märtyrer wurde zur Verehrung der Heiligen, als besonderer, in näherem Verhältniss zu Gott stehender, himmlischer Mittelspersonen zwischen den Menschen und Gott, ausgebildet und durch die Entdeckung alter und durch die dem Papste als ein besonderes Recht (Canonisation) zustehende Creiruug neuer Heiligen die jenseitige Kirche mit denselben bevölkert. Die sinnlich-rohe Phantasie des religiösen Bewusstseins im Mittelalter ergriff aber auch äussere Dinge, welche mit solchen heiligen Personen in näherer Berührung gestanden hatten, Reliquien und Bilder derselben, und übertrug auf diese die Fortwirkung ihres heiligen Lebens und ihrer wunderthätigen Kräfte. Die Verehrung der Heiligen ist aus dem phantastisch-romantischen Bewusstsein des Mittelalters hervorgegangen, welches in diesen, der unmittelbaren empirischen Wirklichkeit entrückten transcendenten Gestalten, um sie für die gläubige Anschauung festzuhalten und für das praktisch-sittliche Leben fruchtbar zu machen, die Wahrheit seines eigenen Wesens, den eigenen Genius als selbstständige Persönlichkeit ausser sich setzt, ohne sich selbst darin zu erkennen. Ueber alle Heiligen ragte aber Maria, die jungfräuliche Mutter Gottes, heror, deren erotisch-phantastischer Cultus in einer Reihe von Festen sich vollendete. Sie war das himmlische Urbild der Weiblichkeit, und ihr ächt populär gewordener Cultus, dessen Idee aus der Tiefe des germanischen Wesens entsprungen war, erschien als der Cultus der Weiblichkeit überhaupt, der freilich das Gepräge der phantastischen Einseitigkeit des Mittelalters an sich trug, indem das Wesen der Maria eben nur als die abstracte Negation der

Sinnlichkeit, als die perpetuirliche Virginität und Castität, also gerade als das Unweibliche am Weibe, gefasst wurde.

Das gemüthliche Element trat in den katholischen Cultus durch die Vermittlung der Kunst ein, in welcher der religiöse Glaube des Mittelalters sein eigenstes Wesen zur Anschauung brachte. Dieser Glaube hat aber die transcendente Weltanschauung zu seinem Inhalte; darum kommt auch die religiöse Idee dem romantischen Bewusstsein noch in mythisch-transscendenter Form zur Anschauung, und das Princip der mittelalterlichen Kunst ist die romantisch-phantastische Subjectivität, die ihr Wesen und ihre Wahrheit ins Jenseits verlegte und dem vorgestellten himmlischen Reiche seine Freiheit opferte. Die jenseitige Welt mit ihrer mythischen Herrlichkeit wurde durch die Kunst im sinnlichen Material abbildlich dargestellt. Der Inhalt des romantischen Glaubens gibt auch den Stoff für die Kunst ab, welche sonach ausser den Lebensmomenten des Erlösers, seiner Lebens- und Leidensgeschichte und seiner Verherrlichung in der Himmelfahrt, den ganzen Legendenkreis, das Leben der Heiligen, insbesondere den Mariendienst, und endlich die Geschichte der Gemeinde selbst, den Prozess des gläubigen Subjects, den unmittelbaren Eintritt des Göttlichen ins Endliche im Wunder und das letzte Schicksal der Gemeinde, ihren Uebergang in die jenseitige Welt im jüngsten Gericht zur Darstellung bringt. Der Kirchengesang und die Kirchenmusik überhaupt repräsentiren den Lobgesang der himmlischen Heerschaaren zum Preise des Höchsten. Die Malerei nahm ihre Motive hauptsächlich aus der biblischen Geschichte und aus dem Kreis der Heiligen, deren Bilder der sinnlichen Menge ein Vehikel der Andacht waren. Während Anfangs besonders in den Klöstern Heiligenbilder verfertigt wurden, erreichte zu Ende des Mittelalters in Italien die religiöse Malerei ihre höchste Kunstvollendung. Die einzelnen Elemente der Kunst wirkten im Gebäude der Kirche, im Dom, zusammen. Aus der massenhaften Schwere und in sich zusammengedrängten Abgeschlossenheit der älteren byzantinischen Baukunst rang sich im zwölften und dreizehnten Jahrhundert

der deutsche oder sog. gothische Baustyl, als die eigentlich romantische Form der Baukunst, hervor. Der Kirchenbau des Mittelalters ist, als die freie That des Volkes, zugleich der steinerne Ausdruck des religiösen Glaubens selbst: die Thürme, die aufstrebenden Pfeiler und die ungeheuern Räume sind das Bild des zum jenseitigen Himmel hinanstrebenden Geistes, der das Irdische verliert und sich nach der leeren Unendlichkeit sehnend drängt; im Gegensatze vom Chor und Schiff der Kirche ist die scharfe Trennung von Clerus und Laien abgebildet; die in Nischen stehenden Heiligen und ihre an den Wänden abgebildeten Geschichten geben dem Innern den Charakter individueller Mannichfaltigkeit, und das durch die gemalten Fenster entstehende mystische Dämmerlicht nährt die wogende Sehnsucht des andächtigen Gemüthes; das verschlungene Sculpturwerk mit einer Fülle von Zierrathen stellt Blätter und Blumen, Thiergestalten und seltsame, verzerrte Formen in phantastischer Verwirrung dar, so dass der Reichthum des Naturlebens und die ewige Menschengeschichte, als heilige Geschichte, hier vereint repräsentirt wird und dem Göttlichen dienstbar erscheint, das Ganze aber die vom Geiste durchdrungene und durchsichtig gemachte, zur Verklärung aufstrebende Welt sinnbildlich darstellt, in welcher Christus um seine ideale Gegenwart seine Gemeinde versammelt.

§. 87.

Der sittliche Geist des Mittelalters.

War im Cultus des katholischen Mittelalters die theoretische Versöhnung des Subjects mit Gott nur eine äusserliche und bloss vorgestellte geblieben, ohne in der subjectiven Innerlichkeit Wurzel zu fassen; so konnte auch die durch den Willen und das Thun des Subjects vermittelte Realisirung dieser Versöhnung im Leben nur eine äusserliche, einseitige und unwahre sein. Das Göttliche und Heilige blieb dem mittelalterlichen Bewusstsein jenseits, und diese Entfremdung des

Geistes von seinem eigenen göttlichen Inhalte, die Hinausverlegung seiner eigenen wahren Wesenheit in das Jenseits liess es nicht zu einer wirklichen, gegenwärtigen Versöhnung des Bewusstseins mit Gott kommen. Die praktische Seite des katholisch-mittelalterlichen Glaubens kehrte sich in der Sittlichkeit in der Art heraus, dass die Energie desselben als die Tendenz hervortrat, die absolut negative Macht des transcendenten Göttlichen, als des Heiligen, gegen die unheilige, sinnliche Wirklichkeit der Lebensverhältnisse zu bethätigen. Darum war die Sittlichkeit im katholischen Mittelalter ihrem Wesen nach asketisch. Schon in den ersten christlichen Jahrhunderten war die asketische Richtung in der Kirche hervorgetreten und durch den Montanismus zum vollendeten System zugespitzt worden. Die Negation der Sinnlichkeit und Weltlichkeit einerseits und die Unterscheidung einer höheren Tugend von der gemeinen Christenpflicht andererseits waren die Lebenspunkte dieser Richtung, aus der sich seit dem vierten Jahrhundert das Mönchthum hervorbildete.

Die irdischen Lebensverhältnisse, das ganze äussere, weltliche Dasein galt als ein unheiliges und gottleeres, weil es sich in der That selbst auch Gott entfremdet hatte; und so bestand die Aufgabe darin, sich gegen dasselbe negativ zu verhalten und in unausgesetzter Beziehung zum Jenseits zu bleiben. Dies Verhalten des katholischen Christen wurde aber durch die Kirche, als Vertreterin des Heiligen und Göttlichen im diesseitigen Erdenleben, im Einzelnen genau bestimmt, durch äusserliche Beobachtung vorgeschriebener Gebräuche, durch genaue, mechanische Erfüllung an sich werthloser Gebote und durch Hingebung des irdischen Besitzes an die Kirche in Schenkungen und Vermächtnissen sollte das irdische Leben erst seine positive Weihe erhalten und eben dadurch die künftige Seligkeit erhöht werden, von welcher jeder Fromme schon hier einen positiven Vorschmack haben konnte, wenn er sein eigenes Selbst durch Busse und Selbstpeinigung, durch Ertödtung des Fleisches zu unterdrücken und zu engelgleicher Reinheit und Heiligkeit sich schon hier

vorzubilden strebte. Die Versöhnung des Subjects wurde ganz veräusserlicht und aller innern Busse ledig; das Recht der Kirche, die Sünden zu vergeben, wurde von ihr selbst zur schnödesten Indulgenz missbraucht, für Geld der Nachlass der Sünden ertheilt, und bedrängte Gewissen wurden zur Genugthuung für schwere Sünden auf äusserliche Bussübungen, Wallfahrten, Klosterleben, Kirchenbau, Schenkungen an die Kirche, Kreuzzüge u. A., als auf Werke der Genugthuung hingewiesen, welche die Kirche für begangene Sünden auferlegt. Aus dem durch das überfliessende Verdienst Christi und der Heiligen gebildeten Gnadenschatze guter Werke — eine ächt jüdisch-pharisäische Lehre!*) — konnte von der Kirche an diejenigen mitgetheilt werden, die davon zu wenig besassen. Was dem Leben in Wahrheit seinen Werth geben konnte, die Thätigkeit im und für den Staat, Arbeit, Ehe, Familienleben wurde, anstatt in den Kreis des sittlichen Thuns mit aufgenommen und als selbst in sich sittlich und vernünftig erkannt zu sein, vielmehr als nichtig, unberechtigt und unheilig gering geachtet.

Wie nun hiernach die menschlichen Verhältnisse um ihrer selbst willen nichts galten, so war eine gänzliche Flucht aus der verachteten Welt die richtige Consequenz jener Voraussetzung; da nun aber eine allgemeine Durchführung dieses Grundsatzes nothwendig zur Auflösung der Bande der menschlichen Gesellschaft hätte führen müssen, so fand sich ein Ausweg in der Unterscheidung einer doppelten Tugend und christlichen Vollkommenheit, zwischen der niederen und allen Christen ohne Unterschied zustehenden Pflichterfüllung und einer höheren, überverdienstlichen Tugend, die nicht unbedingte Pflicht für Jeden sei. Die letztere zu erreichen, war die Aufgabe des Mönchthums, dessen Grundidee, die Negativität des Geistes gegen die Endlichkeit, freilich ein wesentliches und berechtigtes Moment der religiösen Sittlichkeit bildet; hier aber blieben beide Seiten des menschlichen Wesens,

*) Vgl. den ersten Band dieser Schrift S. 323.

das Menschliche und das Göttliche, das Endliche und das Höhere, in abstract-ausschliessendem Dualismus einander gegenüber stehen, und das Letztere tritt nur mit der absoluten Prätension der Herrschaft über das Endliche auf, und ohne dass dieses wirklich überwunden würde, wird es vielmehr nur einseitig abgestossen und als unberechtigt zurückgewiesen; die Versöhnung beider Seiten bleibt eine unwahre. Das morgenländische Mönchthum, mit seiner grossen asketischen Strenge, besonders in diätetischer Rücksicht, seiner dumpfen Passivität und seinem in sich versinkenden Brüten, trug noch vorwaltend den Charakter der orientalisch-substantiellen Asketik. In sein zweites Stadium trat das Mönchthum im Abendlande, wo die Regel Benedict's (seit dem sechsten Jahrhundert) Muster blieb. Das dreifache Gelübde der Armuth, der Keuschheit und des Gehorsams prägte die Idee der Negation des eigenen Selbstes zur Lebensregel aus. In der Blüthe des mittelalterlichen Klosterlebens tritt, dem abendländisch-germanischen Wesen gemäss, schon entschiedener das Element der praktischen Thätigkeit hervor, und das Mönchthum hat den Ruhm, in Zeiten der Rohheit und Unbildung die Wissenschaft gepflegt und erhalten und unter barbarischen Völkern die Cultur des Christenthums eingeführt zu haben. Nachdem aber schon im eilften und zwölften Jahrhundert das Klosterleben eine Reformation und Hinführung zu grösserer Strenge erlebt hatte, schuf sich aus der zunehmenden Verweltlichung des Mönchthums die Idee der asketischen Weltverachtung im dreizehnten Jahrhundert eine neue lebensvolle Erscheinungsform in den beiden grossen Bettelmönchsorden, den Franziskanern und Dominikanern, welche durch ihren praktischen Zweck der christlichen Predigt und der Ketzerbekehrung eine Stütze der römischen Hierarchie waren. Seit der Reformation hat der Katholicismus zwar noch mehrere neue Mönchsorden, meist mit vorwaltend praktischer Tendenz, hervorgebracht, unter denen der Orden der Trappisten die mönchische Askese bis zum Extrem der härtesten Kasteiungen und ewigen Schweigens steigerte; aber dieselben

stehen an Umfang und Bedeutung weit hinter der letzten und grossartigsten Gestalt des Mönchthums, dem Orden der Jesuiten, zurück, welcher zugleich das Eingehen des Mönchthums in die Weltlichkeit und darum dessen Auflösung bezeichnet. Das praktische Princip der Thätigkeit dieses Ordens ist die an sich richtige Idee, das weltliche Leben nach allen Seiten und durch alle Verhältnisse hindurch mit dem höheren, religiösen Leben zu durchdringen und im Leben, trotz Kampf und Widerstand, an der Realisirung der universellen Bestimmung des Gottesreiches zu arbeiten. Aber bei den Jesuiten war das Gottesreich mit der römischen Hierarchie und die Religion mit dem mittelalterlichen Katholicismus unmittelbar und ohne alle Kritik identificirt, und die Erreichung des Zweckes war nur mit der erstrebten Vernichtung des Protestantismus möglich, anstatt dass die kirchlichen Gegensätze zu höherer Einheit versöhnt und die Religion in ihrer Wahrheit in's Leben eingepflanzt worden wäre. Die jesuitische Moral hat, gegenüber der objectiv-sittlichen Substanz des Gemüths, das pelagianische Princip der formellen Freiheit des subjectiven Willens zur einseitigsten subjectiven Willkür und verständigen Sophistik zugespitzt und damit das Princip der mittelalterlichen Sittlichkeit ebenso vollendet, als zugleich alle ächt, innerliche Sittlichkeit vernichtet. In dem jesuitischen Dualismus zwischen Wort und Gesinnung, That und Absicht einerseits und in dem Subjectivismus der Wahrscheinlichkeitstheorie andererseits prägt sich die ganze Laxheit und Seichtigkeit des katholischen Moralprincips zur vollständigsten Durchsichtigkeit aus.

Eine andere Form, in welcher sich der praktische Geist des Mittelalters in eigenthümlicher Weise ausgeprägt hat, sind endlich die Kreuzzüge, welche den Sieg der auf dem Gipfel ihrer Macht stehenden Kirche über die Welt darstellten, sofern durch die Macht des Glaubens die Christenheit gegen die Feinde ihres Glaubens geführt wurde, um für die Anerkennung desselben zu streiten. Wenn aber gleich die Kirche, oder eigentlich das Papstthum, das äusserlich veran-

lassende Princip der Kreuzzüge war, so war doch der romantisch-phantastische Glaube des Mittelalters die Bedingung für die Erreichung des hierarchischen Zweckes, mit welchem die eigenthümliche Bedeutung der Kreuzzüge keineswegs zusammenfällt. Wallfahrten nach heiligen Orten und insbesondere Pilgerfahrten nach dem heiligen Lande waren von Anfang an in der abendländischen Kirche nichts Seltenes, zumal da auch die Kirche solche als ein wirksames und verdienstliches Mittel zur Vergebung der Sünden empfahl. Während solche aber bisher nur vereinzelt stattgefunden hatten, zog seit dem Ende des eilften Jahrhunderts die abendländische Christenheit in Masse dahin. Vom objectiven, welthistorischen Standpunkte aus ist hiermit die Macht des abendländischen Geistes in seinem welthistorischen, germanischen Fortschritt über das zurückgebliebene Morgenland in äusserlich unmittelbarer That zur Erscheinung gekommen. Im Besonderen aber vereinigte sich mit dem unbewussten Drange, die geistige Wiege der abendländischen Menschheit, das Morgenland, gleichwie das verlorene Paradies, wiederzugewinnen und Palästina zu einem christlichen Reiche zu machen, als das eigentliche treibende Lebenselement der Kreuzzüge der instinctive Drang der abendländischen Menschheit nach religiöser Versöhnung, nach Einheit mit dem Göttlichen, das ihnen fern und jenseits geblieben, nach Befriedigung und nach der Realität des Lebens, die sie in der Kirche nicht fanden: für den romantisch-phantastischen Sinn, der den Reichthum des Lebens ausser sich und in der Ferne zu schauen gewohnt war, erschien es als eine bessere Versöhnung und höhere Befriedigung, auf dem Boden zu wandeln, der Zeuge der Erlösung des Menschengeschlechts war. Die Kirche bot nur eine äusserliche Vermittlung mit dem Göttlichen, eine das Innere unberührt lassende Versöhnung; da drängte es das Herz der Völker, sich aufzumachen und mit eigner That den Frieden, die Freiheit, das Heil, die Versöhnung zu erringen und aus dem Anblick des heiligen Landes und der Geburtsstätte der Religion den objectiv-geschichtlichen Prozess der Erlösung zu unmittelbarer Gegen-

wart sich zu vermitteln. Mit der Eroberung des heiligen Landes ist mehr, als blos die höchste Spitze der religiösen Aeusserlichkeit des Mittelalters erreicht; in dem mächtig sich regenden Zuge nach der Innerlichkeit des Geistes, in dem Streben, die Erlösung sich thatsächlich anzueignen, ist ein naives Hinausgehen des mittelalterlichen Geistes über sich selbst zu erkennen.

Dritte Stufe.

Der Protestantismus.

oder

Die Fortbildung des Christenthums innerhalb des reformatorischen Princips.

Der Glaube ist ein göttlich Werk in uns, das umwandelt und neu gebieret aus Gott und tödtet den alten Adam, machet uns ganz andere Menschen von Herzen, Muth, Sinn und allen Kräften und bringet den heiligen Geist mit sich. O, es ist ein lebendig, geschäftig, thätig, mächtig Ding um den Glauben, daß es unmöglich ist, daß er nicht ohne Unterlaß sollte Gutes wirken. Er fraget auch nicht, ob gute Werke zu thun sind, sondern ehe man fraget, hat er sie gethan und ist immer im Thun.

Luther,
in der Vorr. z. Römerbrief.

Der Protestantismus oder die Fortbildung des Christenthums innerhalb des reformatorischen Princips.

Reiff, Anfang der Philosophie. 1840. S. 123—127.
Rosenkranz, Encyclop. d. theol. Wissensch. 2. Aufl. 1845. S. 218 ff. 247 ff. 303 ff.
Hegel, Gesch. d. Philos. 1840 ff. III. 225 ff.
Michelet, Gesch. d. deutschen Philos. von Kant bis Hegel. 1837. f. I. II. Vgl. desselben Entwicklungsgesch. der neuesten deutschen Philos. 1843.
Hegel, Philos. d. Gesch. 1840. S. 497 ff.
Carriere, die Relig. in ihrem Begriff etc. 1841. S. 158 ff.
Conradi, Christus in der Gegenwart, Vergangenheit u. Zukunft. 1839. S. 181 ff.
Hase, Kirchengeschichte. 1844. S. 349 ff.
Hagenbach, der evang. Protestantismus in seiner gesch. Entw. 1842.
Marheineke, Gesch. der deutschen Reformation. (1817. 2 Bde.) 1834—1835. 4 Bde.
Hagenbach, Vorles. über d. Wesen u. d. Gesch. d. Reformat. 1834—1840. 5 Bde.
Hinrichs, polit. Vorles. Unser Zeitalter und wie es geworden, nach seinen polit., kirchl. u. wissensch. Zuständen. 1843. I. II.
Feuerbach, Gesch. der neueren Philos. von Bako bis Spinoza. 1833.
Meier, Lehrb. der Dogmengesch. 1840.
Engelhardt, Dogmengeschichte. 1839. I. II.
Baur, der Gegensatz des Kathol. und Protest. 1836.
Strauss, Glaubenslehre. 1840. f. I. II.
Zeller, theol. Jahrb. 1842—1845. Insbes. Zeller, über das Wesen der Religion. Theol. Jahrb. 1845 p. 26 ff. p. 393 ff.

§. 88.

Uebergang.

Auch in der dritten historischen Erscheinungsform des Christenthums, dem Protestantismus, ist das christliche

Princip noch in der Entzweiung, in dem unüberwundenen Gegensatze seiner Elemente befangen; der Dualismus der katholisch-mittelalterlichen Weltanschauung, die abstracte Trennung des Diesseits und Jenseits bildet die Grundlage und Voraussetzung des protestantischen Princips, das seine lebendige Energie in der Tendenz bethätigt, die Spannung des Gegensatzes in's Subject zu verlegen, das Subject selbst die Entzweiung durchkämpfen und aus dem innern Zwiespalte zur Versöhnung gelangen zu lassen. Hiermit fällt das Hauptinteresse in das Diesseits, und die transcendente Welt hat ihre Bedeutung nur darin, dass sie für den Menschen ist. An sich ist hiermit die Trennung zwischen diesseitiger und jenseitiger Welt aufgehoben, die abstracte Transcendenz und Jenseitigkeit Gottes ist zum concreten Theismus geworden; mit Einem Schlage konnte aber der religiöse Dualismus nicht überwunden werden; diese Ueberwindung bildet den Zielpunkt der Entwicklung des protestantischen Princips.

Indem Christus als der einzige Mittler zwischen Gott und der Menschheit festgehalten und als der Gegenstand des allein rechtfertigenden Glaubens betrachtet wurde, erschien die Verschmelzung der objectiven und subjectiven Seite des Glaubens im Subject, die Aneignung und innerliche Vermittlung des persönlichen Glaubensinhalts mit dem erlösungsbedürftigen Subject als die Aufgabe, welche der Protestantismus zu lösen übernahm, und damit war der Weg zur Verinnerlichung des Jenseits, zu dessen Hereinverlegung in's Diesseits, in die Innerlichkeit des Subjects betreten. Auf dem pelagianischen Standpunkte des Katholicismus standen Gott und Mensch dualistisch als selbstständig einander gegenüber, der Mensch war, einmal von Gott geschaffen, vom Schöpfer durchaus freigelassen und nur in einen äusserlichen Zusammenhang mit Gott gesetzt. Im Princip des Protestantismus ist dieser Gegensatz auf die Spitze getrieben, die Entfremdung bis zum Extrem festgehalten und damit zugleich zur Versöhnung und Ausgleichung umgebogen: die natürliche Freiheit und Selbstständigkeit des Subjects ist vollkommen an die göttliche Causalität

entäussert und aufgegeben, als für sich Nichts, als ungöttlich und sündhaft angeschaut, bis endlich die göttliche Gnade, durch die gänzliche Erneuerung des Subjects, seine Vereinigung mit dem Göttlichen, seine Erlösung zu Stande bringt. Das Göttliche wird innerlich im Glauben vom Subject angeeignet, es bleibt dem Geiste nicht mehr äusserlich und transscendent, sondern geht aus seiner abstracten Jenseitigkeit und Ueberweltlichkeit in's Diesseits ein, und dadurch erhält das Individuum aus dem Verluste seiner Natürlichkeit und Endlichkeit seine wahrhafte, höhere Freiheit in Gott.

In der äusseren Erscheinung des Protestantismus war der mittelalterliche Dualismus des Geistlichen und Weltlichen, Göttlichen und Gottleeren im diesseitigen Dasein dadurch aufgehoben, dass die Trennung des Priesterthums von den Laien neutralisirt und jener Gegensatz in's Subject überhaupt verlegt wurde, das nun in und an sich selbst diese Entweiung zum Bewusstsein zu bringen und zu überwinden hatte; in dem Cultus wurde die Aeusserlichkeit aufgegeben und die Verehrung der jenseitigen himmlischen Personen verlassen; in der Verfassung wurde die principielle Trennung von Kirche und Staat aufgehoben und die Auctorität des Stellvertreters Christi und das Princip der äusseren Mehrheit in Glaubenssachen negirt, und im sittlichen Gebiete wurde statt der katholischen Entfremdung des Geistes von sich selbst und seinem eigenen, berechtigten Inhalte die Emanzipation des Diesseits, der irdischen Verhältnisse des Lebens angebahnt.

ERSTES KAPITEL.

Das unmittelbare Auftreten des Protestantismus.

§. 89.

Die Reformation und die symbolischen Bücher der Protestanten.

Die Reformation des sechszehnten Jahrhunderts war nicht das Werk der isolirten Persönlichkeiten Luther's und Zwingli's, sondern diese vielmehr waren die Rüstzeuge, welche sich der Weltgeist ausersehen hatte, um eins seiner inhaltschweren Blätter umzuschlagen und der christlichen Idee die Bahn eines welthistorischen Fortschrittes zu eröffnen. Und wie einst das Heil von den Juden kam, so sollte jetzt der Fortschritt in der Entwicklung des Christenthums von dem deutschen Volke ausgehen, welches das Mark des germanischen Wesens am tiefsten und freiesten in sich concentrirte und durch die religiöse Gemüthstiefe wie durch die Freiheit der Subjectivität gleichermassen vorzugsweise geeignet war, den Protestantismus aus seinem Schoosse zu gebären. Die religiösen Elemente des Mittelalters, welche als die objectiven Voraussetzungen der Reformation zu betrachten sind, und durch deren Zusammenwirken das historische Hervortreten des Protestantismus bedingt war, sind einerseits die aus der tiefinnerlichen Subjectivität des germanischen Gemüthslebens herausgeborne Mystik, welche bereits die Keime des Uebergangs aus der abstracten Transcendenz der mittelalterlichen Weltanschauung in den Standpunkt der concreten Immanenz, aus dem Jenseits ins Diesseits mit naiv-prophetischer Unbefangenheit in sich hegte und ausserdem, vom Gefühl der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit ausgehend, die Erlösung und Versöhnung in das Innere des Subjects verlegt hatte; und andererseits das in den reformatorisch-antihierarchichen Richtungen der letzten Jahrhunderte sich in der Kirche

allenthalben regende freiere kirchliche Selbstbewusstsein, welches, gegen die Aeusserlichkeit und Verweltlichung des Kirchenthums protestirend, eine nationale Emanzipation von der römischen Hierarchie bezweckt und, auf die Bibel und das Urchristenthum zurückgehend, eine Reinigung der Lehre, der Verfassung und des Cultus erstrebt hatte. Diese Elemente schlossen sich in der deutschen Reformation zu einem lebenskräftigen und durchgreifenden Princip zusammen, welches der Protestantismus zur Organisation eines neuen kirchlichen Lebens durchzuführen strebte, und zwar so, dass das Moment der mystischen Innerlichkeit sich vorwaltend in der sächsischen und die negativ-kritische Seite vorzugsweise in der schweizerischen Reformation ausprägte, während das kirchlich-nationale Interesse der Emanzipation von der römischen Hierarchie in beiden die gemeinsame Grundlage bildete. Der Prozess der Reformation stellt sich aber zunächst dar als Negation der katholisch-mittelalterlichen Aeusserlichkeit und Verendlichung innerhalb der Kirche, wodurch der im Tiefsten verletzte christliche Geist in der Unmittelbarkeit des Bewusstseins, im Glauben und Genusse, die Gegenwart des Göttlichen suchte und fand, und endlich im Rückgang auf die Schrift und die erste historische Erscheinung des Christenthums alle bloss äusserlich gewesene Vermittlung und Versöhnung des Subjects zur gegenwärtigen und innerlichen machte.

Luther und Zwingli waren es, welche ungefähr gleichzeitig und von einander unabhängig, jener in Sachsen und dieser in Zürich, das Wort aussprachen, welches dunkler oder deutlicher die Zeit bewegte, und welche das zur Verwirklichung brachten, was der Geist der Zeit mit Nachdruck forderte. Der nächste äussere Anstoss ihres beiderseitigen Reformationswerkes war bei beiden die Polemik gegen den päpstlichen Ablass, welcher in der Schweiz durch den Ablasskrämer Samson und im Sächsischen durch Tetzel mit unerhörter Frechheit verkauft wurde; die inneren, subjectiven Voraussetzungen waren aber bei beiden verschieden, indem bei Luther, welcher neben der heiligen Schrift hauptsächlich

mit Augustin und den Mystikern des Mittelalters bekannt geworden war, die tiefere Anregung seiner reformatorischen Ueberzeugung aus den tiefsten Kämpfen seines Gemüthslebens hervorging, das aus der Qual der Entzweiung durch das Wort vom Glauben endlich zur Versöhnung und Befriedigung gelangt war; während dagegen Zwingli durch biblische Studien, von der Wissenschaft und theoretischen Erkenntniss aus, zur entschiedenen Rückkehr auf die Schrift bewogen worden war. Die Thesen, welche Luther (1517) und Zwingli (1523) verfasst und darin die Keime des ganzen Reformationswerkes unmittelbar niedergelegt hatten, stimmten zwar ihrem Hauptinhalte nach, in der Bekämpfung der durch Geld zu erkaufenden Sündenvergebung und in der Hervorhebung innerer Busse und Lebensbesserung, überein; indessen beruhten die Sätze Zwingli's im Grunde nur auf dem formalen Princip der Uebereinstimmung mit der Schrift und waren vorwaltend gegen das Unbiblische in Lehre und Leben der Kirche gerichtet, während bei Luther das innere, materiale Princip der Rechtfertigung durch den Glauben entschieden in den Vordergrund trat. Während darum, dieser ihrer vorzugsweise negativformalen Richtung gemäss, die schweizerische Reformation, zumal unter Begünstigung der republikanischen Verhältnisse, einen rascheren Fortgang zur Umgestaltung der kirchlichen Verhältnisse nahm, brauchte die sächsische Reformation bis zu ihrer förmlichen kirchlichen Constituirung (1530) längere Zeit und durchlief in ihren Hauptbekenntnissschriften mehrere Stadien der fortschreitenden Entwicklung und selbstständigen Herausbildung des reformatorischen Princips, welches neben der negativ-polemischen Tendenz zunächst in thetisch-affirmativer Weise in der Augsburger Confession (1530), dann in apologetisch-begründender Weise in der Apologie der Confession und endlich in den Schmalkaldischen Artikeln (1537) in synthetisch-organisirender Weise auftritt.

Die Augsburger Confession enthielt, für den Zweck einer noch für möglich gehaltenen und gehofften Vereinigung mit der römischen Kirche durch ein einzuberufendes Concil,

einestheils in ihrem positiv-thetischen Theile die Hauptartikel des evangelischen Glaubens, in Uebereinstimmung mit dem Inhalte der drei sog. ökumenischen Symbole, ausserdem aber in ihrem negativ-polemischen Theile eine Rechtfertigung der abgestellten Missbräuche, als Kelchentziehung, Messopfer, Ohrenbeichte, Fastengebote, Mönchsgelübde, bischöfliche Hierarchie, und diese Darlegung sollte als Zeugniss dessen gelten, was auf dem Grunde der Schrift für christliche Lehre gehalten werde. Die von Melanchthon abgefasste Apologie der Confession enthielt eine nähere Beleuchtung und theologische Begründung der Hauptartikel der Confession aus Schrift und Kirchenvätern, und eine Widerlegung der gegen die Confession von Seiten der Gegner erhobenen Einwürfe. In den von Luther verfassten und zu Schmalkalden unterzeichneten Artikeln zeigt sich der Gewinn und Fortschritt mehrerer Jahre deutlich, indem darin einestheils die Hoffnung einer Vereinigung mit der römischen Kirche mehr zurück und die Selbstständigkeit der Evangelischen entschiedener hervortritt und der Gegensatz zum römischen Dogma, die Trennung vom Papste bestimmt und scharf ausgesprochen, anderntheils aber die beiden Principien des Protestantismus ausdrücklich als solche geltend gemacht wurden, welche die organisirenden Grundsätze der Lehre und Verfassung seien, auf deren Wesen die neue Kirche beruhe und über die man desshalb gewiss und einstimmig sein müsse.

Die zahlreichen Bekenntnissschriften, welche in den verschiedenen Ländern, wo die Zwingli'sche Reformation Eingang fand, von einander unabhängig entstanden sind, weichen in Inhalt und Form von einander ab. Die wichtigsten derselben sind: die *Confessio Tetrapolitana*, drei helvetische Confessionen (deren dritte auch die Basler heisst), die Belgische, die Anglikanische, die Gallische u. a. Ausserdem erlangte die Augsburger Confession, in ihrer späteren, durch Melanchthon seit 1540 veränderten Gestalt, in den deutsch-reformirten Kirchen symbolische Geltung. Obgleich die reformirten Bekenntnisse alle von der Erbsünde ausgehen, so erscheint doch

bei der Mehrzahl derselben die Lehre von der Rechtfertigung aus dem Glauben nicht so entschieden und bestimmt, wie in den lutherischen Bekenntnissschriften, als der lebendige Mittelpunkt des Ganzen, vielmehr ist das formale Princip der Reformation, die heilige Schrift, in den Vordergrund gestellt und allenthalben als die alleinige Regel und Norm für die Beurtheilung der Lehre erklärt. Nur bei wenigen wird ausdrücklich neben dem formalen Princip auch der oberste materiale Grundsatz der Reformation geltend gemacht und der Artikel von der Rechtfertigung durch den Glauben als der erste und wichtigste, als Haupt- und Grundlehre, als das feste Fundament der Kirche bezeichnet.

§. 90.

Das innere Princip des Protestantismus, — der Glaube.

Nachdem der neue religiöse Geist als protestantischer, im Gegensatz und Widerspruch mit dem Katholicismus, seiner Stärke inne geworden war und durch die Negation der kirchlichen Missbräuche sich zugleich in seiner eigenen Affirmation erfasst hatte, sprach er seine positive Bestimmtheit als Glaube aus, der den ganzen Reichthum und die Gewissheit des freien Geistes siegesfreudig ausdrückte. Die Rechtfertigung des Menschen durch den Glauben bildet den materialen Grundsatz, das innerlich organisirende Princip des Protestantismus, worin die Summe des ganzen protestantischen Christenthums enthalten ist. In den protestantischen Bekenntnissschriften wird aber der Glaube so bestimmt, dass er nicht blosse Kenntniss der Geschichte, kein müssiger Gedanke, kein Meinen und blosses Fürwahrhalten, sondern die Beistimmung des Herzens zur göttlichen Verheissung, das Wollen und Annehmen der angebotenen Verheissung der Sündenvergebung und Rechtfertigung, das gewisse Ergreifen der göttlichen Wahrheit sei, dass er vom Tode frei mache und ein neues Leben in den Herzen hervorbringe und ein Werk des heiligen Geistes sei.

Der formalen Seite nach erklärt Luther das Wesen des Glaubens so: „Der Glaube ist der lebendige Wille und das empfindende Leben, geschrieben in den Herzen der Gläubigen," womit auch die Beschreibung des Glaubens bei Zwingli übereinstimmt: „Der Glaube ist eine Empfindniss oder Erfahrniss, nicht eine Rede, Kunst und Wissen." Insbesondere wird ferner der Glaube in den symbolischen Büchern zu dem Bewusstsein der Entzweiung im Subject in die bestimmte Beziehung gebracht, dass der innere Zwiespalt des religiösen Bewusstseins die nothwendige Voraussetzung des Glaubens sei. Obgleich (so heisst es in der Augsb. Confession) diese Lehre vom rechtfertigenden Glauben von Unerfahrenen verachtet wird, so erfahren doch fromme und schüchterne Gewissen am meisten ihre tröstende Kraft; diese ganze Lehre ist auf jenen Kampf des geängstigten Gewissens zu beziehen, ohne welchen sie nicht verstanden werden kann. — Die besonderen Elemente, welche den protestantischen Glauben constituiren, sind zunächst die subjective Seite oder das Gefühl der Abhängigkeit, Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit, dann die objective Seite, die Thatsache der Erlösung in Christo, als der Inhalt des Glaubens, und die synthetische Einheit beider Seiten, das gerechtfertigte und in der Versöhnung selige Bewusstsein. Uebrigens trägt der Glaube auch in dieser protestantischen Form noch den verdeckten Dualismus der religiösen Elemente in sich, und es gilt von denselben, was früher über die Bedeutung und das Wesen des Glaubens überhaupt gesagt worden,*) aufgehoben und gelöst ist dieser Dualismus erst in der aus dem gläubigen Prozess des Subjects resultirenden, wahrhaften und freien Versöhnung.**)

Was nun näher den Inhalt des protestantischen Glaubens, in seinem Unterschiede vom urchristlichen sowohl, als auch vom katholisch-mittelalterlichen Glauben, anlangt, so ist zu-

*) Vgl. den ersten Band dieser Schrift S. 114—116, und diesen zweiten Band §. 32 S. 83 u. f.

**) Vgl. oben §. 36 S. 89 f.

nächst im Gegensatz zur katholischen Anschauung und in Uebereinstimmung mit dem urchristlichen Bewusstsein Christus als einziger Mittler und alleiniger Gegenstand des Glaubens festgehalten worden; im Unterschiede vom Urchristenthum bildet jedoch nicht eigentlich die Persönlichkeit Christi, sondern seine That, die objectiv vollbrachte Erlösung und Versöhnung selbst, den specifischen Gehalt des Glaubens. Christus, als das Object des Glaubens, legt sich nicht in einer Reihe äusserlicher, geschichtlicher Ereignisse und zufälliger Begebenheiten seines Lebens auseinander, die äussere Lebensgeschichte Christi, seine irdische Wirksamkeit und seine Wiederkunft in seiner Verherrlichung, ist im Protestantismus ganz gleichgültig. Nicht mehr die empirisch-geschichtliche Persönlichkeit Christi bildet das Interesse des protestantischen Glaubens, eben so wenig als die durch den Clerus und die Hierarchie sichtbar dargestellte Repräsentation des objectiven Erlösungsprozesses und die im Leben der Heiligen auseinander gelegten transcendenten Momente, sondern, während im urchristlichen Glauben einerseits die Vergangenheit Christi, als gläubige Erinnerung, andererseits die Zukunft desselben, als gläubige Hoffnung, die besondern Momente waren, an welche sich das gläubige Bewusstsein anschloss; so erfasste das protestantische Bewusstsein mit dem vergangenen Faktum der Erlösung zugleich die Fortsetzung und Gegenwart derselben, als die ewige Thatsache des Verdienstes Christi. Den lebendigen Mittel- und Anschliessungspunkt für die gläubige Anschauung bildet jetzt Christus in der idealen und verherrlichten Gestalt seiner Persönlichkeit; das im Glauben gesetzte Moment der dialektischen Vermittlung zwischen der objectiven und subjectiven Seite ist jetzt ideal-immanenter Vermittlungsprozess für das gläubige Subject geworden. Anstatt der passiven Hingabe an die äusserlich-objective Vermittlung der kirchlichen Heilsanstalten ist jetzt die objectiv-innerliche, ideelle Thatsache der an sich vollbrachten Erlösung selbst hervorgetreten, und durch die Aneignung dieser, als Aneignung des Verdienstes Christi, konnte sofort der Mensch allein

gerechtfertigt werden und Versöhnung erlangen. Der Priester hörte auf, im Cultus der äusserliche Mittler des Einzelnen mit Gott und damit auch Gegenstand des Glaubens für die Gemeinde zu sein; Christus ist als alleiniger Mittler anerkannt.

Würde hierin ein Rückgang in die erste, unvollkommene Gestalt des christlichen Glaubens gefunden werden, sofern doch die Erlösung und Versöhnung des Einzelnen in Wahrheit eben so gut auch durch die Gemeinschaft der Gläubigen in der Gemeinde vermittelt wird; so verschwindet doch dieser Schein durch die auf der andern Seite im Protestantismus in den Vordergrund gestellte Idee des allgemeinen Priesterthums aller Christen, wonach nicht mehr ein besonderer Stand ausschliesslich diese fortgesetzte Vermittlung des Einzelnen mit der Gemeinde darstellt, sondern die Gesammtheit aller Gläubigen gleichermassen, die Gemeinde als solche selbst das ewige Wechselspiel dieses Prozesses zur Verwirklichung bringt. Jeder ohne Unterschied hat den Prozess der Widergeburt im Innern durchzumachen, um zur Versöhnung zu gelangen, die Dialektik des Glaubens ist eine allgemeine, wie das Bewusstsein der Sünde und Abhängigkeit ein allgemeines ist. Der Widerspruch, welcher auch in der protestantischen Anschauung Christi noch liegt, sofern derselbe auf der einen Seite als absolut einzige und von der übrigen Menschheit verschiedene Persönlichkeit festgehalten und auf der andern Seite das Göttliche in derselben als ein transcendentes, äusserlich zur menschlichen Natur hinzugetretenes und in seiner Persönlichkeit neben der menschlichen Natur für sich bestehendes Princip vorgestellt wird, dieser Dualismus wird einigermassen dadurch ausgeglichen, dass der persönliche Gegenstand des rechtfertigenden Glaubens nicht dem Subject äusserlich und transcendent bleiben soll, sondern dass zugleich von der wirklichen geistigen Gegenwart des idealen Christus im gläubigen Subject die Rechtfertigung und Heiligung abhängig gemacht wird, indem das Subject sein eigenes empirisches, natürliches Sein und Wollen zu negiren und aufzugeben und das Object des Glaubens, die ideale Persönlichkeit Christi, in

sich aufzunehmen und lebendig darzustellen hat, so dass von hier aus zur wahrhaften Versöhnung der objectiven und subjectiven Seite im gläubigen Bewusstsein nur noch Ein Schritt übrig war, welchen das speculative religiöse Bewusstsein wirklich gethan hat. In seiner Erscheinung im Leben ist der protestantische Geist nicht mehr mythisches, noch auch romantisches, sondern freies und zu sich selbst kommendes, aus der Entfremdung sich herausarbeitendes Dasein. Durch den Glauben, sagt Luther, ist der Christ ein freier Herr über alle Dinge, König und Priester, und von allem Aeusserlichen, als Fasten, Mönchsgelübde, Wallfahrten u. dgl. unabhängig. In dieser Arbeit des Freiwerdens besteht die Aufgabe und Bedeutung des Protestantismus; an der Anschauung des Gottmenschen und seiner Gegenwart im gläubigen Subject hat sich der protestantische Geist so lange fortgebildet und fortgeleitet, bis er darin seine eigene Wahrheit erkannte und die ausserhalb der Menschheit und ihres geschichtlichen Zusammenhangs vorgestellte Persönlichkeit Christi in das Wesen und die Entwiklung der Menschheit selbst zurückführte. Damit ist aber das christliche Bewusstsein seiner als des wahrhaft menschlichen inne geworden und die Idee der Menschheit als der wahre Inhalt des religiösen Bewusstseins erkannt.

§. 91.

Das formale Princip des Protestantismus — das Wort Gottes.

Bei der vorwaltenden Richtung des Mittelalters nach Veräusserlichung des religiösen Geistes und zumal bei dem Streben nach äusserer Einheit im Glauben und Leben der Kirche war es allmählich dahin gekommen, dass die Tradition, als die in der Kirche durch ihre Organe, die Bischöfe und Concilien, sich fortpflanzende Offenbarung des christlichen Geistes, fast ausschliesslich von der römischen Kirche ausging und in dieser Gestalt als eine von der Schrift unabhängige und dieser selbst entgegenstehende Erkenntnissquelle des Christenthums sich

geltend machte. Diese unkritische Tradition war es nun, gegen welche die Reformatoren, als die Quelle unzähliger Missbräuche und Verderbens in der Kirche, protestirten. Zunächst erstreckte sich ihre dessfallsige Polemik auf die disciplinarischen und rituellen Bestimmungen der Kirche oder die auf den Cultus sich beziehende Tradition. Es wurde gelehrt, dass alle Satzungen und Traditionen, die von Menschen in der Meinung erdacht seien, dass man dadurch Gott versöhne oder Vergebung der Sünden erlange, als Klostergelübde oder andere Traditionen vom Unterschied der Speisen, Tage u. s. w., dem Evangelium und der Lehre vom Glauben an Christum entgegen, jüdisch-pharisäisch seien, die Gewissen unnöthig beschwerten und quälten, keine Wirkungen des heiligen Geistes und kein Mittel zum Glauben, sondern vielmehr die Veranlassung seien, dass die göttlichen Gebote, wie namentlich die Pflichten des Berufs, Haus- und Ehestand, Kindererziehung u. s. w. vernachlässigt und selbst gegen jene Ceremonien für unheilig angesehen würden. Gegen solcherlei Menschensatzungen nun (heisst es) rüsten wir uns mit Gottes Wort; wir wollen übrigens gern die ältesten Einrichtungen der Kirche, als die drei hohen Feste und Sonntagsfeier, die um der guten Ordnung willen erfunden sind, halten, statt vermeintlich von den Aposteln überlieferte Gebräuche aber lieber die Lehre der Apostel beobachten.

Doch dieses war nur die eine, rituelle und disciplinarische Seite der kirchlichen Tradition, welche die Evangelischen verwarfen; sie negirten ebenso die eigentlich dogmatische Tradition, die kirchliche Auslegung der Schrift durch Papst und Concilien, und ebenso das normative und richterliche Ansehn der kirchlichen Glaubensbekenntnisse und stellten dagegen den Canon auf, dass Alles, was für christlich gelten solle, nach der alleinigen Norm der Schrift geprüft werden müsse und dass diese sich selbst erkläre, d. h. dass der heilige Geist, der die Schrift, ihren Verfassern eingegeben habe und der von der Gemeinschaft der Heiligen nicht weiche, dieselbe auch auslege, so jedoch, dass er doch nur durch die

Schrift oder die Predigt des göttlichen Wortes im Subject wirke, das Wort Gottes enthülle und die Herzen zur Aufnahme des Wortes erleuchte und entzünde, ohne und ausser dem Worte aber Niemanden von Gott mitgetheilt werde. Nur die reformirten Symbole nahmen hierin einen freieren Standpunkt ein und gaben zu, dass der Geist auch unabhängig vom Worte verliehen werden und seine Wirkungen auf das Subject äussern könne. Uebrigens wird auch in mehreren reformirten Bekenntnissen die Auslegung der Schrift näher dahin bestimmt, dass sie nicht Sache irgend einer öffentlichen oder Privatperson sei, sondern allein dem heiligen Geiste zustehe, indem die Schrift unter Leitung der Liebe und der Glaubensregel sich selbst auslege.

Was nun die Beurtheilung dieser reformatorischen Bestimmungen angeht, so ist auf der einen Seite das Schiefe und Unkritische nicht zu verkennen, welches darin liegt, dass Schrift und Wort Gottes ohne Weiteres identisch genommen, die einzelnen Theile der Schrift aber als dem Inhalte nach durchaus unter einander übereinstimmend und als der unmittelbare und absolute Ausdruck des heiligen Geistes oder als das untrügliche Wort Gottes betrachtet wurden. Auf den Grund dieser Voraussetzung ward nun die göttliche Auctorität, welche bisher die Kirche besass, ausschliesslich auf die Schrift übertragen und diese zur absoluten Richtschnur für alle spätere und reifere Entwicklung erhoben. Gegen diesen unlebendigen Abschluss der göttlichrn Offenbarung und die Ausschliessung aller möglichen Fortbildung des Christenthums war allerdings das katholische Princip, dass vielmehr die Kirche, als die lebendige und gegenwärtige Gemeinschaft der Gläubigen, Richterin und Auslegerin der Schrift sei, in seinem vollen Rechte. Indem aber die Reformatoren die diesem Princip anhängenden Missbräuche und dessen Veräusserlichung mit kritischem Auge betrachteten, blieb ihre Kritik zunächst noch eine unfreie und revolutionäre, die sich von Willkür und Haltungslosigkeit eben so wenig emancipirt hatte. Anstatt den historischen Zusammenhang mit der vorangegangenen

religiös-kirchlichen Entwicklung festzuhalten und den Protestantismus als die reifere Frucht und das Resultat der bisherigen Entwicklung des Christenthums im Mittelalter anzuerkennen, warfen die Reformatoren mit dem Missbrauche der von Rom abhängigen, unlauteren Tradition auch die Wahrheit des Princips, dass nämlich das Wort Gottes auch unabhängig von der Schrift in der Kirche sich fortpflanze, zugleich weg und gingen wieder auf die erste und unentwickeltste Gestalt des christlichen Geistes, auf das Urchristenthum zurück, welches wiederherzustellen sei. Doch aus dieser momentanen Unfreiheit sollte der protestantische Geist, durch die gläubige Hingabe und Entäusserung seiner selbst an den biblischen Lehrgehalt erstarkt und bereichert, erst zu seiner vollen Freiheit und Selbstständigkeit gelangen und sich um so selbstgewisser zuletzt als den Herrn der Zeit begreifen. Die innerhalb der protestantischen Kirche erwachende Kritik schied zuerst das Wort Gottes in der Schrift von dieser schlechthin und die Resultate der neuesten historischen und philosophischen Kritik haben das Wort Gottes in seiner Wahrheit auf den lebendig sich fortbildenden Geist der Schrift reducirt und damit das formale Princip des Protestantismus, mit Beseitigung seiner unangemessenen Umhüllung, in seiner reinen und wahren Gestalt herausgestellt. Wie sich aber hiergegen die am Buchstaben hangende protestantische Orthodoxie auflehnte und solche Vergeistigung als Abfall von der Grundlage der protestantischen Kirche erklärte, wird der biblisch-symbolische Protestantismus in seiner bisherigen Gestalt der Geschichte anheimfallen, und über dessen Trümmern der freie protestantische Geist, am ewigen Evangelium des absoluten Geistes festhaltend, in Einheit mit der Wahrheit des Katholicismus eine neue Gemeinschaft sich bilden.

ZWEITES KAPITEL.

Die geschichtliche Entwicklung des Protestantismus.

§. 92.

Uebersicht.

Den Ausgangspunkt der idcellen Entwicklung des protestantischen Geistes bildet der objective Inhalt der symbolischen Bücher, welcher sich zu einem dogmatischen System zu entfalten hatte. Zwischen der Bedeutung, welche die symbolischen Bücher im Protestantismus haben, und den dogmatischen Bestimmungen des Tridentinum's ist der wesentliche Unterschied, dass die protestantischen Symbole nicht objectiver Abschluss und Resultat einer bereits vergangenen Entwicklung, sondern thetisch - unmittelbarer Anfang und Ausgangspunkt einer erst beginnenden Entwicklung sind, die Grundlage, auf welcher erst der Prozess der ideellen Vermittlung des neuen Princips beginnt und der Reichthum der noch verhüllten Momente des Protestantismus sich zur Entfaltung drängt, während der Katholicismus seit dem Tridentinum die Ruhe eines stillen Gewässers darstellt und keine eigentlich neue Entwicklungen, keine wirkliche Fortbildung zum Vorschein brachte, weil der Lehrbegriff ein für allemal abgeschlossen und zur unabänderlich bindenden Norm des Glaubens und der Lehre fixirt war. Die symbolischen Schriften der Protestanten dagegen wollten keine unabänderliche und unverbesserliche, für alle Zeiten verbindliche Norm und dogmatische Auctorität aufstellen; vielmehr spricht sich die Concordienformel selbst noch ausdrücklich über Zweck und Geltung der Symbole dahin aus, dass dieselben kein richterliches Ansehen haben, welches allein der Schrift zusteht, sondern das sie nur für den bestimmten Glauben damaliger Zeit Zeugniss geben und durch die Aus-

einanderlegung desselben zeigen sollten, wie jezeitig die Schrift in streitigen Punkten von den damals lebenden protestantischen Lehrern verstanden und erklärt, und aus welchen Gründen die mit der Schrift streitenden Dogmen verworfen worden sind — eine Erklärung, mit welcher von den reformirten Symbolen unter anderen die Basler und Schottische Confession übereinstimmen, wie auch Luthern die Vorstellung einer unabänderlichen dogmatischen Norm für alle Zeiten fremd war.

Das progressive Element der Fortbewegung des protestantischen Geistes ist die innere Dialektik des Protestantismus selbst, sowohl seiner objectiv-materialen, als subjectiv-formalen Seite nach, das Ringen des protestantischen Geistes, den Katholicismus in sich zu überwinden und sich zur Freiheit herauszugestalten. Die individuelle Verschiedenheit der Reformatoren selbst enthielt die beiden in der folgenden Entwicklung zum Gegensatz aus einander tretenden Hauptrichtungen im Keime verschlossen. Während Melanchthon und Zwingli die subjectiv-formale Seite, das freiere Bewusstsein des Princips repräsentirten, waltete bei Luther und Calvin die objectiv-materiale Seite, die feste Positivität und dogmatische Consequenz vor, und beide Seiten traten in der Folge als der Gegensatz zweier besonderer Richtungen in der protestantischen Kirche hervor, welche bis auf die Gegenwart in der Entwicklung des protestantischen Lehrbegriffs unausgeglichen neben einander hergelaufen sind. Die näheren Momente, welche sich in der Entwicklung des Protestantismus darstellen, lassen sich in drei Hauptentwicklungsstadien erkennen. Den Ausgangspunkt und die unmittelbare Einheit der subjectiv-formalen und der objectiv-positiven Richtung in der protestantischen Theologie stellt das unmittelbare Auftreten und die thetische Feststellung des Princips im Unterschied vom Katholicismus dar.

Im ersten Stadium (bis zur Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts) der dogmatischen Entwicklung, seit Luther's Tode, überwiegt die objective und positive Seite oder das

materiale Princip der Reformation, und der Protestantismus gibt sich eine äussere Objectivität im Dogma; es ist die Epoche der objectiv-synthetischen Bestimmung des Princips. In der symbolischen Orthodoxie zunächst ist die Subjectivität als Magd im Dienste der Objectivität; bei den Socinianern und Arminianern setzt sich dann die Subjectivität zur Objectivität in ein gleiches, aber noch schwankendes Verhältniss, und in der theosophisch-mystischen Richtung vertieft sich die Subjectivität in das Object des Kirchenglaubens und setzt der starren Orthodoxie die Tiefe des mit der Substanz desselben lebendig erfüllten Gemüths entgegen.

Im zweiten Stadium (bis gegen das Ende des achtzehnten Jahrhunderts) waltet die subjective und negative Seite der Reformation vor, es ist die Epoche des im Subject sich vermittelnden freien protestantischen Geistes. Im Supranaturalismus, Pietismus und Spiritualismus des achtzehnten Jahrhunderts verhält sich die Subjectivität in schwankender Halbheit, Unsicherheit und zum Theil phantastischer Willkür, der Objectivität des Glaubens gegenüber. In der Wolf'schen Philosophie und dem Deismus des achtzehnten Jahrhunderts strebt sich die formelle Verstandessubjectivität mit skeptischer Tendenz in ihrer Selbstständigkeit und Freiheit vom Objecte des Kirchenglaubens zu erfassen. In der kritischen Philosophie und dem Rationalismus der Kant'schen Schule rettet sich die Subjectivität aus der Kritik und Skepsis in das Bollwerk der drei Kategorien: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit.

Im dritten Stadium endlich (bis zur Gegenwart) strebte der Protestantismus, aus der Einseitigkeit beider Richtungen sich zu einer höheren Einheit mit bewusster Freiheit synthetisch-speculativ zu versöhnen; die Glaubensphilosophie zu Ende des achtzehnten Jahrhunderts stellt zugleich die Negation und Affirmation der kritisch-rationalistischen Theologie der Kant'schen Schule dar, und bildet die mystisch-idealistische Vorstufe zur speculativen Theologie, die zunächst in Schleiermacher als die tiefere und vermittelte Rückkehr auf die unmittelbare Versöhnung der objectiven und subjectiven Seite

des protestantischen Princips im Gemüthe erscheint und den religiösen Inhalt frei aus dem Gemüth zu reproduciren streht. Die selbstbewusste Versöhnung der subjectiven und objectiven Seite, das sich selbst Begreifen des Protestantismus ist endlich in der speculativen Theologie der Hegel'schen Schule dargestellt.

In Bezug auf den materialen Fortschritt, welchen das protestantische Princip in dem dialektischen Vermittlungsprozesse dieses Entwicklungsganges durchläuft, bewegt sich dasselbe aus dem religiösen Dualismus der Weltanschauung, welcher die zu überwindende Voraussetzung des Protestantismus bildet, zur Immanenz der Gottesidee hin und wird damit die Grundlage und Voraussetzung für eine künftige neue, das katholische und protestantische Princip zu höherer Einheit zusammenschliessende Erscheinungsform. Im ersten Stadium erscheint die Subjectivität als vorwaltend passive, im zweiten als empirisch-particulare und im dritten als absolute Subjectivität. Zunächst ist nämlich der Glaube vorwaltend noch einseitig als reine Passivität und selbstlose Hingebung des Subjects an den objectiven Gegenstand des Glaubens, den Erlöser, als Bewusstsein der Sünde und eigenen Mangelhaftigkeit bestimmt und erscheint als rein leidender Gehorsam. Im weiteren Fortschritt hält sich das Subject in dieser Hingebung und diesem Leiden selber fest und fasst sich darin zugleich als thätig, der Glaube wird thätiger Gehorsam, selbstthätige Annäherung zum Ideale. Indem nun aber das Subject dem Christus in ihm, als seinem Ideale, sich hingibt, hat es darin nur die Wahrheit seines eigenen Wesens immanent gegenwärtig, ist der Erlösung und Versöhnung absolut gewiss; und so wird es der immanenten Einheit der objectiven und subjectiven Seite des Glaubens inne und erfasst sich selbst in seiner Idealität, es kommt zum Bewusstsein, dass es selbst das ist, dem es sich hingegeben hat: dies ist der Standpunkt Hegel's, der die Consequenz des Schleiermacher'schen ist.

Erste Epoche.

Der objective Protestantismus.

I. Die symbolische Orthodoxie der protestantischen Kirche.

§. 93.

Die Grundlage der symbolischen Orthodoxie.

Die nothwendige Folge der Beschränktheit und relativen Unfreiheit, in welcher das formale Princip des Protestantismus bei seinem unmittelbaren Auftreten noch gebunden war, zeigte sich sehr bald, so wie nun das Streben in der neuen Kirche erwachte, die objective Grundlage ihres Glaubens auch zum System auszubilden, eine Dogmatik zu schaffen. Die äussere Auctorität, welche in der katholischen Kirche der Hierarchie zustand, wurde in der protestantischen Kirche im vollsten Masse auf die Schrift übertragen, welcher, als der dem Inhalte wie der Form nach göttlich inspirirten Grundlage und Norm des Glaubens, der Charakter der Unfehlbarkeit, zumal in einem Sinne aufgeprägt wurde, wie ihn die katholische Kirche nicht gekannt hatte. War nun freilich die menschliche Vernunft bei der wissenschaftlichen Behandlung des Glaubens nicht zu entbehren, so behielt dieselbe doch im Allgemeinen ganz dieselbe untergeordnete Stellung als Magd und formales Werkzeug des Glaubens, wie im scholastischen Mittelalter. Die Reformatoren selbst waren über den Widerspruch und Dualismus der natürlichen und göttlichen Vernunft auf ihrem dualistisch-transcendenten Standpunkte überhaupt nicht hinausgekommen; als das Gebiet der Vernunft ist die Endlichkeit und Weltlichkeit mit ihren Verhältnissen bestimmt und davon das religiöse Gebiet so sehr ausgeschlossen worden, dass auf demselben die Vernunft seit dem Falle des ersten Menschen durchaus blind und zur Erkenntniss des Göttlichen gänzlich

unfähig sei, indem die göttlichen Dinge der Vernunft gerade als widervernünftig erscheinen mussten, während sich indessen der Glaube dadurch nicht stören lasse. Im Zustande des natürlichen und unwiedergebornen Menschen widerstreben Glaube und Vernunft einander, während die Vernunft des Wiedergebornen sich, in freiwilliger, demüthiger Beschränkung auf ihr eigentliches Gebiet, der Offenbarung und der Wirksamkeit des heiligen Geistes unterordnet.

Den nächsten Ausgangspunkt für die Ausbildung der protestantischen Orthodoxie bildeten die beiden ersten gediegenen dogmatischen Systeme des Protestantismus, Melanchthon's *loci communes* (1521) und Calvin's *institutio christianae religionis* (1536), in welchen sich der Grundunterschied des subjectiv-freieren und des objectiv-positiveren Standpunktes innerhalb des protestantischen Princips unmittelbar ausgeprägt hat. Bei Melanchthon herrscht, bei steter Beziehung auf die Schrift, der subjective und beweglichere Standpunkt vor, während die Calvin'sche Dogmatik, bei gewandter Dialektik, die positive Strenge des dogmatischen Verstandes hervortreten lässt. In beiden Systemen bildet das Gefühl der Sünde und Erlösungsbedürftigkeit den Ausgangspunkt und die Rechtfertigung durch den Glauben den Mittelpunkt; aber Calvin scheut auch die härtesten Consequenzen des protestantischen Princips nicht und geht in seiner Lehre von der unbedingten, absoluten göttlichen Vorherbestimmung über die in sich widersprechende Halbheit des Augustinischen Standpunkts entschieden hinaus.

§. 94.

Das Werden der protestantischen Orthodoxie.

Auf dem Grunde der symbolischen Bücher und der beiden ersten protestantischen Glaubenssysteme stellt sich nunmehr das Werden der symbolischen Orthodoxie zur protestantischen Scholastik in zahlreichen Streitigkeiten dar, die

zum Theil noch zu Luther's Lebzeiten erwachten und den Gegensatz zweier Geistesrichtungen, den Kampf der streng lutherischen und calvinischen Objectivität auf der einen, und des subjectiv-freieren Protestantismus auf der andern Seite zur Erscheinung brachten. Die Anhänger Melanchthon's standen auf der einen und die strengen Lutheraner, die dem Calvinismus sich näherten, auf der andern Seite. Der Gegensatz des Gesetzes und des Evangeliums oder die Frage, ob im natürlichen Menschen noch genug Fähigkeit zum Guten übrig sei, um die Stufe des Gesetzes und der Furcht entbehren zu können, oder ob das Gesetz fortwährend neben dem Evangelium gepredigt werden müsse, — die strengere oder mildere Fassung der Erbsünde, — die Frage nach dem Wesentlichen und Gleichgültigen in der Religion, — die Frage nach der Bedeutung der guten Werke und ihrem Verhältnisse zum rechtfertigenden Glauben, — die Frage nach dem Verhältnisse zwischen der Wirkung der göttlichen Gnade und der Mitwirkung oder Nichtmitwirkung des menschlichen Willens bei der Bekehrung, — die verschiedene Auffassung der Abendmahlslehre und andere weniger wichtige Materien bildeten das Interesse der antinomistischen, der flacianischen, der adiaphoristischen, der majoristischen, der synergistischen und der calvinistischen Streitigkeiten. Die Einseitigkeit, mit welcher der symbolische Protestantismus sich auf die Bibel zurückzog und von der bisherigen kirchlichen Entwicklung des Christenthums gänzlich abstrahiren wollte, rief den synkretistischen Streit in der ersten Hälfte des siebenzehnten Jahrhunderts hervor, der die ganze lutherische Kirche in zwei streitende Parteien trennte. Calixt, welcher durch seine Trennung der Dogmatik von der Moral eine freiere Behandlung der theologischen Wissenschaft und zugleich eine unbefangenere Würdigung der confessionellen Gegensätze angebahnt hatte, musste insbesondere den Vorwurf des Synkretismus und Kryptokatholicismus hören, weil er die Lehren von der Erbsünde und Rechtfertigung in einer milderen, der katholischen Auffassung sich nähernden Weise gefasst und die kirchliche Entwicklung

der fünf ersten Jahrhunderte als die von allen christlichen Kirchen festzuhaltende, gemeinsame Grundlage der Theologie festgehalten und damit die einseitige Stabilität des formalen protestantischen Princips wieder flüssig zu machen gesucht hatte.

Auf der Universität zu Leyden war zwischen den freieren, an Zwingli's Lehre sich anschliessenden Reformirten (Remonstranten oder Arminianern) und den strengen Calvinisten (Gomaristen) über das Festhalten an der Prädestinationslehre ein Streit entstanden, zu dessen Beilegung eine reformirte Synode nach Dortrecht (1618) berufen worden, auf welcher die Remonstranten, als Gegner der Calvin'schen Prädestination, verdammt und die Lehre von der absoluten Prädestination bestätigt wurde. Auch lutherischer Seits war aus dem Bedürfniss einer Beilegung der gehässigen Streitigkeiten zwischen den strengen Lutheranern und der Melanchthon'schen Schule zu Kloster Bergen (1577) eine sogenannte *formula concordiae* oder das Bergische Buch zu Stande gekommen, welches in seinem affirmativen Theile die Grundlage der folgenden scholastisch-protestantischen Orthodoxie, in ihrem Gegensatz gegen die reformirte Lehre, enthält. Die Concordienformel erklärt ausdrücklich, kein neues Glaubensbekenntniss aufstellen, sondern nur die Augsburger Confession erläutern und die entstandenen Streitpunkte lösen, und daneben die lutherische Lehre gegen alle Abweichungen und Ketzereien wahren zu wollen. Seit 1580 ist die Concordienformel als symbolisches Buch, übrigens allgemein nur in Sachsen, angenommen worden. Die Dortrechter Beschlüsse hatten ebendenselben Zweck, durch Beurtheilung und Schlichtung der entstandenen Streitigkeiten die Einheit in den belgischen Kirchen wieder herzustellen und aus der Schrift und den reformirten Bekenntnissen den rechten Lehrbegriff zu bestimmen. Die dogmatische Erstarrung der protestantischen Theologie zum orthodox-scholastischen Lutherthum und Calvinismus war das Resultat der Dortrechter Synode und der Concordienformel. In zahlreichen Werken lutherischer (Chemnitz, Gerhard, Hutter, Calov, Quenstedt, Baier u. A.) und reformirter (Voe-

tius, Heidegger, Vitringa u. A.) Theologen kam die orthodoxe Dogmatik seitdem zum Vorschein. Während Anfangs die kirchlichen Glaubensbekenntnisse nur als Zeugnisse der Schriftauslegung gelten sollten, denen nur unter der ausdrücklichen Voraussetzung ihrer Uebereinstimmung mit der Schrift dogmatisches Ansehen zustand, war jetzt in der Concordienformel und den Dortrechter Beschlüssen den symbolischen Schriften gleiche normative Geltung neben der Schrift zugesprochen. Von den protestantischen Dogmatikern wurde nunmehr der strengste Begriff der Inspiration der Schrift aufgestellt und dieselbe auf Inhalt und Form ausgedehnt, und die inneren und äusseren Kritereien der Göttlichkeit der Schrift bis in's kleinste Detail angegeben. Der Glaube an die Göttlichkeit der Schrift wurde von menschlichen Gründen und Beweisen durchaus unabhängig gemacht und allein auf die Wunder und Weissagungen und das innere Zeugniss des göttlichen Geistes im gläubigen Subject gestützt.

§. 95.

Der altprotestantische Lehrbegriff.

Was nun den materialen Inbegriff der protestantischen Orthodoxie und zugleich den Unterschied der lutherischen und reformirten Dogmatik anlangt, so bildet in beiden die Lehre von der Erbsünde die dogmatische Grundlage und die Lehre von der Rechtfertigung durch den Glauben allein, also die anthropologische Spitze des christlichen Dogma, den eigentlichen Mittelpunkt, während sich die übrigen Dogmen in der Peripherie bewegen und im Wesentlichen mit dem altsymbolischen Lehrbegriff der katholischen Kirche übereinstimmen.

Die strengsymbolische Fassung der Erbsünde ist die äusserste Consequenz des Augustinischen Standpunktes, dessen unbefriedigende und widerspruchsvolle Halbheit hier vermieden werden sollte. Ueber den Augustinischen Widerspruch zwischen Freiheit des Menschen und absoluter Causalität Gottes

hinausgehend stellten sich Luther und Calvin auf den Standpunkt der absoluten Abhängigkeit des Menschen von Gottes obsolutem Willen, einen Standpunkt, auf welchem der religiöse Dualismus zwischen Gott und Menschen als der Gegensatz von Natur und Geist, Göttlichem und Ungöttlichem, Uebernatürlichem und Natürlichem in seiner ganzen Strenge festgehalten und die Freiheit des Menschen als ein unchristlicher Gedanke entschieden zurückgewiesen, dabei jedoch ein formelles Wahlvermögen zugegeben wurde. Die aus der Tiefe des Abhängigkeitsgefühls hervorgehende Lehre von der Erbsünde, wie sie in der Augsburger Confession und deren Apologie und von Calvin entwickelt worden, legt sich in folgenden Momenten auseinander. An sich, seinem Wesen und seiner Bestimmung nach, oder im Urzustande, ist der Mensch gut und besitzt eine ursprüngliche, anerschaffene — keine bloss äusserlich und durch eine übernatürliche Gnade mitgetheilte — Gerechtigkeit. Damit war wenigstens im ursprünglichen Wesen des Menschen die dualistische Trennung des reinmenschlichen und des übernatürlichen, von aussen hereingekommenen göttlichen Princips, wie dieselbe im katholischen Dogma statuirt war, beseitigt und der Weg zur wahrhaften Einheit des Göttlichen und Menschlichen betreten. Weiterhin fehlt nun aber dem Menschen in seiner empirischen Erscheinung, im natürlichen Zustande seiner Endlichkeit, Ungeistigkeit und Unfreiheit alles höhere, göttliche Sein und Leben; durch die böse Lust ist nicht blos (wie es das katholiche Dogma fasst) das Erkenntnissvermögen und der Wille unter die Herrschaft der Sinnlichkeit gekommen, sondern die Vernunft selbst verfinstert und der Wille zum Bösen verkehrt worden, so dass die menschliche Vernunft im natürlichen Zustande gänzlich unfähig ist, aus eigenen Kräften in göttlichen Dingen etwas zu erkennen und aus freier Selbstbestimmung Gutes zu vollbringen, da die böse Lust in ihm, als das positiv dominirende Princip, seinen Willen gefangen hält. Dieser natürliche Zustand wurde zugleich als ein durch eigene Schuld des Menschen entstandener, sündhafter und der angeborne Reiz zur Sünde oder

die böse Lust selbst schon als Sünde und Schuld empfunden (während Zwingli die Erbsünde nur als eine Krankheit, ohne den Begriff der Schuld dachte).

Um den Menschen aus diesem Zustande zu erretten, war eine besondere, übernatürliche göttliche Offenbarung nothwendig. Im gefallenen, natürlichen Menschen ist zwar durch einen gewissen natürlichen Instinkt noch eine Art von natürlichem Gottesbewusstsein vorhanden, auf welches die Offenbarung Gottes in der Natur einwirkt; aber diese Einwirkung Gottes auf die natürliche Vernunft ist zur Erneuerung und Rechtfertigung des Menschen gleichwohl unzulänglich, und Gott muss selbst auf directem Wege demselben zu Hülfe kommen. Diese göttliche Wirksamkeit, als die objective Bedingung der Rechtfertigung, ist die Gnade, deren Einwirkung sich der Mensch in reiner Passivität hingeben muss und mit deren fortdauerndem Beistande auch allein der Mensch das Gute vollbringen kann. Hier ist nun der Punkt, wo die durch Luther's und Calvin's Princip unbedingter Abhängigkeit einerseits und des Gegensatzes zwischen Fleisch und Geist andererseits nothwendig geforderte und von Calvin ausführlich entwickelte Lehre von der unbedingten göttlichen Prädestination ihre Stelle findet. Aus dem Gegensatz zwischen Geist und Fleisch, natürlichem und geistigem Menschen folgerte Calvin consequent weiter auch einen strengen Gegensatz zwischen Erwählten und Verworfenen, indem er, ohne eine Unterscheidung zwischen göttlichem Vorherwissen und Vorherbestimmen zu statuiren, lehrte, dass ein Theil der Menschen zur Seligkeit des ewigen Lebens und die übrige Masse zur ewigen Verdammniss geschaffen und bestimmt sei; dass den Fall des Menschen Gott vorherbestimmt und geordnet, weil vorhergewusst habe, obgleich nichtsdestoweniger der Mensch selbst durch seine eigene Schuld und verkehrte Selbstbestimmung gefallen und desshalb auch selbst die Ursache seiner Verdammniss sei. Den Widerspruch und die Härte dieser Lehre, die Calvin selbst ein *decretum horribile* nannte, wusste er nicht anders zu beseitigen, als dass er sich auf die freie Willkür und den unbe-

dingten Rathschluss Gottes berief. Auf dem Standpunkt des transcendenten Theismus ist auch eine wahrhafte Lösung der Widersprüche nicht möglich, obgleich auf der andern Seite Calvin ganz richtig das Böse als rein menschliche That und die bösen Handlungen der Menschen als Mittel zur Realisirung des Guten betrachtet, indem er sie unter den Gesichtspunkt der göttlichen Gerechtigkeit stellte.

Während in der Apologie zur Confession Melanchthon Anfangs sich über die Erbsünde im Sinne Luther's erklärt hatte, nannte er später diese Fassung manichäischen Irrthum, statuirte eine Mitwirkung des menschlichen Willens zur Bekehrung und Wiedergeburt, eine Anschliessung des Willens an die göttliche Gnade, und liess die Erwählung oder Verwerfung von diesem verschiedenen Verhalten des Willens zur Gnade abhängen. Seinen Anhängern wurde wegen dieses Synergismus der Vorwurf des Pelagianismus von den strengen Lutheranern gemacht, welche an der Lehre von der unbedingten Prädestination festhielten. Gegen die Ansicht der Melanchthonianer, worin sich übrigens die Ahnung des in der streng lutherischen und calvinischen Fassung enthaltenen Widerspruchs zwischen dem göttlichen und menschlichen Willen ausdrückt, stellte die Concordienformel wieder die lutherische Lehre in ihrer ganzen Strenge fest und bestimmte die Prädestination — zugleich im Unterschied von der calvinischen Fassung — als eine durch Gottes Rathschluss und zugleich auch durch die Freiheit des Menschen, welcher der Gnade widerstehen und dadurch seine Verwerfung selbst herbeiführen kann, bedingte göttliche Vorherbestimmung, so dass zwar die Verwerfung nicht Schuld der fehlenden Gnade sei, dass aber im Erwählten der heilige Geist den widerstrebenden Willen des Menschen überwinde und somit die wirkliche Hingabe desselben an die einwirkende Gnade zu Stande bringe. Die Halbheit, die zwischen zwei Extremen schwankte, und die Inconsequenz, welche in der hier zum Grunde liegenden Fassung der Freiheit als blos formaler Wahlfreiheit oder Willkür, enthalten ist, konnte dem theistischen Standpunkte

der altprotestantischen Orthodoxie nicht zum Bewusstsein kommen.

Auf die objective Voraussetzung der absoluten Abhängigkeit und Erlösungsbedürftigkeit gründet sich nun die protestantische Erlösungslehre, welche in der Rechtfertigung durch den Glauben ihr Centrum und Ziel hat. Der unterscheidende Charakter der gemeinsamen lutherischen und reformirten Rechtfertigungslehre und zugleich ihr dogmatischer Fortschritt gegen die mittelalterlichen Theorien liegt darin, dass die der katholischen Lehre eignende Aeusserlichkeit des ganzen Prozesses verlassen und die subjectiv-innerliche Seite in den Vordergrund gestellt wurde, so zwar, dass der objective Grund und die Bedingung der Rechtfertigung in Gott und in Christus gefunden, zugleich aber die innerliche Aneignung der Gerechtigkeit Christi und die Aufnahme Christi in's Innere des Subjects als nothwendig gefordert wurde. Während sich der Prozess der Rechtfertigung nach katholischer Auffassung in den äusserlichen Momenten der göttlichen Mittheilung des heiligen Geistes oder der Eingiessung der Gnade, der Hinbewegung des Willens zu Gott im (theoretischen) Glauben, der Abkehr von der Sünde oder der Reue, der Genugthuung und Busse, der Versuche zu guten Werken und endlich der dadurch verdienten Erlassung der Schuld bewegt, durch welchen letzteren Akt der Mensch mit der Eingiessung der Gerechtigkeit von Gott wirklich gerecht, d. h. schuldfrei gemacht wird; ist dagegen auf protestantischem Standpunkte der ganze Rechtfertigungsprozess in's Innere des Subjects verlegt und ihre ganze Bedeutung in dem Einen Akte der wirklich zu Stande gekommenen Vergebung der Sünde concentrirt. In diesem Akte, der wirklichen Empfindung der aufgehobenen Entzweiung und der Beruhigung des geängstigten Gewissens durch den Glauben, der zugleich das Vertrauen auf Gottes verzeihende Gnade und die Umwandlung des Willens in sich schliesst, ist die Rechtfertigung schon vollendet, weil damit die innere Zuständlichkeit des Gemüths als positiv neuer Zustand der Heiligung gesetzt und der Anfang des neuen gott-

wohlgefälligen Lebens nothwendig mit enthalten ist, so dass auch gute Werke als Früchte dieses Glaubens, die übrigens zur Rechtfertigung als solcher nicht gehören, von selbst folgen.*) Der Unterschied der lutherischen und reformirten Rechtfertigungslehre besteht darin, dass nach der lutherischen Auffassung Reue und Glaube als besondere Momente des ganzen, unter dem Begriffe der innern Busse zusammengefassten, Prozesses der Rechtfertigung gefasst werden, während in der reformirten Lehre Busse und Besserung als Folge der durch den Glauben zu Theil gewordenen Rechtfertigung bezeichnet werden.

An die Lehre von der Rechtfertigung, „diesen Edelstein, den die protestantische Kirche in halber Verborgenheit bewahrte," schliesst sich noch die metaphysische Seite des christlichen Dogma, die Christologie und die Trinitätslehre. Beide aber sind von den Reformatoren in ihrer überlieferten, altsymbolischen Gestalt aufgenommen und von den orthodoxen Dogmatikern in formell-scholastischer Weise, zum Theil unter ärgerlichen Streitigkeiten, weiter ausgesponnen worden, ohne dass eine wirkliche Fortbildung des Dogma zu Stande gekommen wäre.

II. Der altprotestantische Rationalismus.

§. 96.

Die Socinianer und Arminianer.

Im Gegensatz zur objectiv-materialen Richtung der protestantischen Dogmatik hatte sich schon im Reformationszeitalter eine freiere Richtung des Protestantismus gezeigt, welche als die Kritik der einseitig theoretischen Buchstabentheologie gelten kann, indem hier einerseits, bei entschiedenem Festhalten an dem formalen Princip der Reformation, eine freiere

*) Wie dies Luther in den klassischen Worten ausdrückt, die als Motto diesem Abschnitte S. 280 voranstehen.

Schriftauslegung, und andererseits ein entschiedenes Hervorheben der praktischen Seite des Glaubens hervortrat und im Allgemeinen das Streben waltete, die Vernunft und die Offenbarung mit einander auszugleichen. Repräsentirt wurde diese kritische und rationalisirende Richtung des älteren Protestantismus in der lutherischen Kirche durch die Socinianer, die in Polen gegen das Ende des sechszehnten Jahrhunderts durch Faustus Socinus ein auf einen bestimmten Lehrbegriff gegründetes Gemeinwesen erhalten hatten, und in der reformirten Kirche durch die von der Dordrechter Synode verdammten Arminianer. Während nämlich von den orthodoxen Dogmatikern der Protestanten der menschlichen Vernunft nur eine formelle und untergeordnete Bedeutung in Glaubenssachen zugestanden wurde, erhob der seines guten Rechtes gewiss- und bewusstwerdende denkende Geist, freilich zunächst nur als endlicher, reflectirender Verstand, gegen den objectiven Kirchenglauben sein Veto und hielt an dem Satze fest, dass die Offenbarung für die Vernunft sei und derselben darum nicht widerstreiten dürfe, obgleich in Uebereinstimmung mit der Grundanschauung der Reformatoren zugegeben wurde, dass die natürliche und sich selbst überlassene Vernunft keine Gotteserkenntniss habe und vom grösseren Lichte der in der Schrift enthaltenen göttlichen Offenbarung ihre nothwendige Ergänzung und Vervollkommnung erhalten müsse. Während die Socinianer die Möglichkeit einer natürlichen Religion und einer aus der Betrachtung der Schöpfung zu erlangenden Gotteserkenntuiss läugneten und darum an der absoluten Nothwendigkeit einer äusseren und übernatürlichen Offenbarung festhielten, statuirten die Arminianer zwar die Möglichkeit einer natürlichen Gotteserkenntniss, zogen jedoch aus der Annahme, dass nur wenige Menschen zu allen Zeiten wirklich durch den Gebrauch der natürlichen Vernunft und die Betrachtung der Schöpfung zur religiösen Erkenntniss und zur Unterscheidung des Guten und Bösen gelangt seien, den Schluss, wie schwer eine Gotteserkenntniss auf natürlichem Wege zu erlangen und wie nützlich und förderlich darum

eine ausserordentliche göttliche Mittheilung der Religion für den Menschen sein müsse. Der Inhalt dieser Offenbarung wurde nun aber auf die äusseren historischen Thatsachen des Christenthums, deren Festhalten bei Socinianern und Arminianern eine vorwaltende Beziehung auf das praktische Verhalten des Menschen erhielt, reducirt, indem die Belehrung über den göttlichen Willen, die menschlichen Pflichten als der Zweck der christlichen Offenbarung hingestellt und die Religion nur als Mittel für die Sittlichkeit, als ein moralisches Institut betrachtet wurde. Die praktische Seite des Glaubens wurde vor der theoretischen hervorgehoben, das Wesen und die Substanz des Glaubens als Gehorsam gefasst, das religiöse und sittliche Bewusstsein von einander getrennt, nur diejenigen Dogmen für wesentliche oder Fundamentalartikel erklärt, welche einen unmittelbaren praktischen Einfluss auf das Leben hatten, und endlich die Seligkeit des Menschen allein von seinem praktischen Verhalten abhängig gemacht.

Von diesen Gesichtspunkten aus wurde der Inhalt des symbolischen Kirchenglaubens, von Seiten des reflektirenden Verstandes einer ausführlichen Kritik unterworfen, indem ein Theil der Dogmen, wie namentlich die Trinitätslehre, die Erlösungslehre und die Christologie, als unvernünftig und in sich selbst widersprechend, und andere, wie die Lehre von der Erbsünde, der Prädestination, der Genugthuung und der Rechtfertigung aus dem Glauben u. a., als der Sittlichkeit sogar gefährlich dargestellt wurden. Unter den Socinianern haben Völkel, Crell, Schlichting, Wissowatius u. A., unter den Arminianern besonders Episcopius und Hugo Grotius in ihren dogmatischen Schriften den beiderseitigen Lehrbegriff begründet; der socinianische ist im sog. Rockauer Katechismus niedergelegt. Der Widerspruch gegen die kirchliche Trinitätslehre war bei den Socinianern, im Interesse der Einheit des theistischen Verstandesgottes, consequent; sie fassten den heiligen Geist als die heiligende, von Gott nicht verschiedene, göttliche Kraft und Christum als einen auf ausserordentlichem, wunderbarem Wege mit göttlichen Offenbarungen ausgestatteten

Menschen, der vom Himmel aus als König die Kirche regiere. Sein Leiden und Tod wurde theils als der nothwendige Weg zu seiner eigenen Verherrlichung, theils als Beispiel vollkommensten Gehorsams und als Pfand der durch ihn gepredigten göttlichen Vergebung der Sünden gefasst. Als der objective Grund der Rechtfertigung galt ihnen der göttliche Wille, nicht die menschliche Würdigkeit, und der Glaube (d. h. das Vertrauen auf die verheissene Sündenvergebung und der Gehorsam gegen das göttliche Gebot) als die subjective Bedingung der Rechtfertigung, zu welcher es keiner inneren Gnadenwirkungen neben der, in den äusserlichen Thatsachen des Christenthums gestifteten, äusseren Gnade bedürfe. Sobald der Mensch Reue und Besserung beweise, wisse er sich auch erlöst und versöhnt. Die Taufe wurde von den Socinianern als ein nicht durchaus und für alle Zeiten nothwendiger, obgleich schöner und unschädlicher Gebrauch angesehen; das Abendmahl galt ihnen als ein für immer eingesetztes Zeichen des gemeinsamen Dankes für Christi Aufopferung. — Die Arminianer zeigten in ihrer Polemik und Kritik des kirchlichen Dogma weniger Entschiedenheit und Consequenz, als die Socinianer, und schwankten meist zwischen der Kirchenlehre und dem socinianischen Lehrbegriff in unsicherer Halbheit hin und her. Beide läugneten übrigens die Lehre von der ursprünglichen Gerechtigkeit des Menschen, da die Gerechtigkeit des Menschen selbsterrungene That sei, eben so die Lehre von der Erbsünde, als in welcher Gott zum Urheber des Bösen gemacht werde. Grotius' äusserlich-juridische Fassung der Erlösung als eines Strafexempels zur Aufrechterhaltung der göttlichen Gerechtigkeit und gesetzlichen Ordnung fand auch bei den übrigen Armenianern keinen Beifall.

Ueber die Stufe der negativen Verstandeskritik zum wahrhaften Erfassen des religiösen Kerns der Dogmen sind Socinianer und Arminianer nicht gelangt, eben so wenig haben sie den Begriff der Offenbarung in seinem wahrhaften Wesen und seiner absoluten Wahrheit erfasst. Ihr einseitiges Hervorheben der praktischen Seite des Glaubens entging nicht der

Ausartung in seichten Moralismus und partikulare Selbstgenügsamkeit, und ihre oft gewaltsame und gekünstelte Schriftauslegung trug das Gepräge der subjectivsten Willkür. Haben sie auch zur Läuterung der Orthodoxie wesentlich beigetragen und unter Anderm in der Trinitätslehre den Weg zur Auflösung des transcendent-metaphysischen Dreipersönlichkeitsverhältnisses angebahnt; so ist doch der durch sie dargestellte Fortschritt des protestantischen Geistes noch ein einseitiger und oberflächlicher, da ihr ganzer Standpunkt zwischen Kirchenlehre und Rationalismus in entschiedener Halbheit hin und her schwankte. Uebrigens enthielt der rationalisirende Supranaturalismus dieser beiden Richtungen die Keime sowohl des späteren Supranaturalismus, als auch des Rationalismus.

III. Die mystische Vertiefung der Subjectivität in den objectiven Glaubensinhalt.

§. 97.

Die protestantische Mystik des Reformationsjahrhunderts.

Wie in der mittleren Zeit die mystische Richtung des Katholicismus dem einseitigen Verstandesscholasticismus gegenüber das Recht des Gemüths vertreten hatte, so traten auch im Zeitalter der Reformation einzelne Stimmen auf, welche die im protestantischee Princip enthaltene, durch den Scholasticismus der symbolischen Orthodoxie aber in den Hintergrund getretene Verinnerlichung des Christenthums geltend zu machen strebten. Die protestantische Mystik des sechszehnten und siebenzehnten Jahrhunderts trat in Opposition gegen die Starrheit der Luther'schen Orthodoxie, gegen die drohende Veräusserlichung des protestantischen Geistes und gegen die von den protestantischen Dogmatikern eingeschlagene einseitig theoretische Auffassung der Religion; und indem sie die historischen Elemente des Glaubens in die flüssige Dialektik des gemüthlichen Prozesses aufzulösen suchte, vermied sie zugleich

die Klippe des einseitigen Moralismus, in welchen die Socinianer und Arminianer geriethen. Die Subjectivität, welche in der symbolischen Orthodoxie die Magd des Glaubens war und bei den Socinianern und Arminianern sich mit dem objectiven Inhalte der Offenbarung auf dem Wege der Verstandesreflexion auszugleichen strebte, erfasst sich hier in ihrer unmittelbaren Tiefe, als Ebenbildlichkeit Gottes in der Totalität des Gemüths, in welchem der ursprüngliche Sitz der Religion gefunden und aus dessen unmittelbarem Borne göttlicher Offenbarung die Geheimnisse des Glaubens und die Räthsel der Welt zu lösen unternommen wurden. Damit war der reformatorische Widerspruch zwischen natürlicher und göttlicher Vernunft einerseits und der einseitige Reflexionsstandpunkt der negativen Verstandeskritik andererseits überschritten, und so stellen die protestantischen Mystiker in ihrem Verhältniss zum Kirchenglauben den Fortschritt zu freier Reproduction des Dogma aus der Innerlichkeit des Gemüths dar, ob sie gleich ihren Standpunkt noch nicht zu wissenschaftlicher Bestimmtheit herauszubilden und vom Widerspruch in sich zu befreien vermochten. Auch die mystische Subjectivität hat sich noch nicht in ihrer Autonomie erfasst, sondern verhält sich dem Dogma gegenüber noch unfrei und im Verhältniss zum objectiven Glaubensinhalte noch vorwaltend passiv.

Schon die beiden Zeitgenossen Luther's, Osiander und Schwenckfeld, traten gegen die neue Buchstabenorthodoxie in der protestantischen Kirche auf und forderten im Streit mit den protestantischen Dogmatikern eine Verinnerlichung der Rechtfertigung und Erlösung, ohne welche das äussere Kirchenthum und der bloss historische Glaube ohne Werth sei. Ausser der historischen Thatsache der am Kreuze vollbrachten Erlösung müsse die Erlösung, wenn sie objectiver Grund der Rechtfertigung sein solle, im Gläubigen sich wiederholen und Christus müsse mit der ganzen Trinität im Menschen sich einwohnen, und erst damit sei die Sündenvergebung wirklich und die Rechtfertigung vollendet. Denselben Standpunkt, nur mit phantastischer Anwendung auf die Naturwissenschaft, nahm

der schweizerische Arzt Theophrastus Paracelsus ein, welcher sich vom Gemüth aus zur Anschauung Gottes in seinem Ansichsein, in seinem ewigen Selbstoffenbarungsprozesse und in der ewigen Rückkehr zu sich selbst erhob, Gott als das Princip und die Grundlage aller Wissenschaft fasste und in Christo den einzigen Weg zur Erforschung des ganzen Universums der Natur und des Geistes fand. Valentin Weigel fasste die kirchlichen Dogmen als Sinnbilder des im gläubigen Subject vor sich gehenden Erlösungs- und Erneuerungsprozesses, und predigte gegen den starren Dogmatismus und die Aeusserlichkeit des Glaubenslebens das in allen Herzen geschriebene, innere Wort oder göttliche Licht, welches von dem in der Schrift niedergelegten Worte nur bezeugt und ausgelegt werde und als der wahrhafte Christus und Gott im Menschen sich erweise. Johannes Arnd brachte in Predigten und in seinen Büchern „vom wahren Christenthume“ die ächtevangelische Mystik in die Kreise des Volks; Valentin Andreä wurde der Urheber des bekannten Ordens der Rosenkreuzer, eines Bundes des innern Christenthums.

§. 98.

Der theosophische Standpunkt Böhme's.

Einen tieferen Niedergang der Subjectivität in sich selbst, als ihn die Mystiker des Mittelalters repräsentirten, stellt die theosophische Mystik des Görlitzer Schusters Jacob Böhme († 1624) dar, welche durch die im Reformationszeitalter aufgetretenen protestantischen Mystiker zunächst vorbereitet war. Durch eine reiche und gewaltige Phantasie und ein tiefreligiöses Gemüth gleichermassen ausgezeichnet, hat Böhme in seiner, die Bildung seines Zeitalters weit überragenden, mystisch-theosophischen Speculation den Scholasticismus der protestantischen Orthodoxie eben so überwunden, als den Inhalt der Dogmatik aus der Tiefe des unmittelbaren, gott-

erfüllten Gemüthes frei reproducirt und die den Dogmen zu Grunde liegenden religiösen Ideen in verklärter Form wiedergeboren, so dass er den Namen des deutschen Philosophen oder Theosophen mit vollem Rechte erhielt. Aus der Tiefe seines schöpferischen Gemüthes hat sich seine Philosophie in urkräftiger Gediegenheit herausgeboren, und das Studium der Schrift und der Kirchenlehre, der älteren Mystiker und des Paracelsus hat nur Hebammendienste bei diesem genialen und gewaltigen Geiste versehen, der als Autodidakt mit dem Ausdruck ringend, oft nur in mystisch-phantastischer Symbolik seine Anschauungen auszuprägen im Stande war, nicht selten aber zu voller und selbstbewusster Klarheit der intellectualen Anschauung, zur reinsten speculativen Durchsichtigkeit der Form sich erhob. Sofern das Wesen der speculativen Dogmatik als christlicher Philosophie darin besteht, dass sie sich in der Idee der Dreieinigkeit bewegt und nur deren Explication ist, ist Böhme durch seine Theosophie, die eine aus dem Princip des Protestantismus aufgebaute Philosophie der Offenbarung genannt werden kann, der Begründer der speculativen Religionsphilosophie auf deutschem Boden geworden, indem er die göttliche Trinität zum Centrum seiner Speculation erhob.

Was sein Verhältniss zur protestantischen Theologie anlangt, so hat er das formale Princip des Protestantismus, das Wort Gottes in der Schrift, überschritten oder eigentlich zu seiner Wahrheit und Verklärung erhoben, indem er, im Gegensatz zum blossen Festhalten am Buchstaben der Schrift und zur gewöhnlichen verständigen Schriftauslegung, das Schriftwort nur als das Werkzeug und den Führer zum Geist, diesen sefbst aber als das wahre Wort Gottes fasste, als durch welches das buchstäbliche Wort überwunden und der Mensch zum wahren Verstande des Göttlichen, auf den Standpunkt erhoben werde, wo er nichts weiter von Gott zu wissen begehre, als was Gott selbst im und durch den Menschen selbst wissen will. Das rechte Verständniss der Schrift geht aus dem inwendigen Grunde, aus dem lebendigen Wort Gottes in das Buchstäbliche ein und schreitet vom historischen zum

lebendigen Glauben. An die Stelle der buchstäblichen Verstandesauslegung der Schrift setzte Böhme eine allegorisch-symbolische oder geistliche Auslegung, mittelst welcher er im ganzen A. T. Christum aufzeigte und die Geschichten des A. T., ohne übrigens das äussere Factum umzustossen, doch zugleich als Anspielungen des Geistes Gottes auf das künftige Ewige, als Vorbilder des künftigen Erlösers fasste, der auch in der Zeit des alten Bundes schon wirklich, auf geistige Weise in der Menschheit gelebt habe. In ähnlicher Weise behandelt er das N. T., indem er die äusserlichen historischen Thatsachen zu Vorgängen im Innern des gläubigen Subjects erhob. Der historische Glaube galt ihm nur als der Anfang des wahren Glaubens und dieser als ein Nehmen und Essen aus Gottes Wesen, als ein Anziehen des göttlichen Wesens, eine Macht Gottes und Ein Geist mit Gott; rechter Glaube ist selber das Wesen, sucht aber nicht sein eigenes Leben, sondern versinkt durch die Vernunft in den Tod, ergrünet aber mit Gottes Geist in Gottes Leben.

Dieser Glaube ist das eigentliche Princip der Speculation Böhme's, worin der Widerspruch der endlichen und göttlichen Vernunft überwunden, die Einheit der Vernunft und Offenbarung, die wirkliche Gegenwart des göttlichen Geistes im Subject enthalten ist. Im eigenen Selbstbewusstsein des Menschen, als dem mikrokosmischen Abbilde des Universums und dem Ebenbilde des dreieinigen Gottes, wird das Göttliche angeschaut. Aus der Anschauung des Universums entsteht die Anschauung Gottes in seinem dreieinigen Wesen. Aber nur durch inneren Kampf und Läuterung gelingt es dem Geiste, die innere Anschauung der „grossen Tiefe dieser Welt“ aus dem Chaos zur Klarheit herauszuwickeln und mit dem Geiste bis in die innerste Geburt der Gottheit durchzubrechen. Nur aus dem tiefinnersten Gemüthsleben, aus der lebendigen Einheit von Wissen und Wollen in der Unmittelbarkeit des Selbstbewusstseins, kann die Erkenntniss Gottes als aus ihrem Grunde hervorgehen. Die ausser Gott seiende, nicht im Wort Gottes stehende, vom Geist Gottes nicht er-

füllte, äussere oder natürliche Vernunft versteht nichts von göttlichen Dingen, die ihr ein Geheimniss bleiben; sie hat nur ein äusserliches Wissen, ohne Verständniss des eigentlichen Grundes und der letzten ewigen Einheit. Allerdings aber ist eine wahrhafte Erkenntniss des Göttlichen, der Verstand desselben, dem menschlichen Geiste möglich, weil in ihm Himmel und Erde mit allem Wesen und Gott selbst in ihm liegt, weil der menschliche Geist nicht bloss aus den Elementen und Sternen hergekommen, sondern auch ein Funke aus dem Licht und der Kraft Gottes ist, aus dem Wesen der ganzen Gottheit seinen Ursprung hat und darin lebt. Desshalb dringt auch der Geist bis in's Herz der Natur und Gottes, dessen Himmel in der Seele aufgeschlossen ist. Nur der Mangel des göttlichen Lebens im Menschen, Versunkensein in's irdische Wesen, in Eigenwillen und Selbstsucht, die nur sich denkt und will und sieht und ausser Gott ist, ist das Hinderniss, dass der Geist nicht Gott sehen kann. Dazu muss der Mensch in sich selber einig und aus dem natürlichen ein neuer Mensch werden, er muss mit seinem Willen sich selber verlassen und ein Nichts werden und ganz und gar sich Gott hingeben, in die gänzliche Gelassenheit eingehen; dann ist er in Christo zu göttlicher Beschaulichkeit gelangt und sieht Gott in sich und schaut in das Centrum aller Wesen. Da sieht die menschliche Selbstheit dem Geiste Gottes in Zittern und in Freude der Demuth nach und vermag zu schauen, was in Zeit und Ewigkeit ist. Auf dieser Höhe der Gotteserkenntniss sind nicht wir es, die von Gott wissen, sondern er selber ist unser Wissen und Sehen, er ist Alles in uns; aber der Geist darf nicht trunken auf dieser Höhe wandeln, sondern mit klarer Besonnenheit; aus grauser Tiefe, aus Abgründen der Hölle gelangt er dann zur Anschauung der ewigen Wahrheit, zum Begreifen Gottes.

Dem wesentlichen Gedankeninhalte nach ist Böhme's System nicht sowohl ein System der Immanenz, als ob Böhme bereits den Idealismus der neueren Philosophie, die Alles, was sonst als Jenseitiges und Transcendentes vorgestellt war,

im menschlichen Selbstbewusstsein zusammengefasst und dasselbe als das Absolute gewusst hat, anticipirt hätte. Vielmehr steht Böhme nach dieser Seite noch durchaus auf dem Standpunkt der kirchlichen Weltanschauung, welche Gott in seiner Dreieinigkeit schon vor der Weltschöpfung als absolut in sich vollendetes, freies Selbstbewusstsein an den Anfang stellt und die göttliche Trinität von der Schöpfung der Welt trennt, so dass Gott in dem transcendenten Trinitätsverhältnisse Alles dasjenige *potentialiter*, als göttliche Ideen, in sich trägt, was hierauf in der Zeit, nachdem Gott den freien Entschluss zur Weltschöpfung gefasst, wirkliches äusseres Dasein erhält und also das Leben der Trinität auf reale Weise nach- und abbildet. Böhme's Theologie ist die theosophische Begründung des Theismus; er hat den kirchlichen Begriff des über- und vorweltlichen Gottes, als in und durch sich selbst, in zeitloser Selbstentwicklung, zum fürsichseienden Selbstbewusstsein sich bestimmenden absoluten Geistes, zu fassen und zu begreifen gesucht. Indem nun von dieser der Weltentwicklung vorangehenden Geschichte Gottes der Uebergang zur Weltschöpfung gemacht wird, in welcher die göttliche Trinität sich in realer Allgegenwart darstellt, ist dies freilich der Punkt, wo sich Böhme von der Kirchenlehre scheidet und in den Standpunkt der Immanenz übergeht. Sein System ist diese unmittelbare Vereinigung der transcendenten und immanenten Weltanschauung; er steht mit dem Einen Fusse in der Vergangenheit der theistisch-transcendenten Weltansicht und mit dem andern in der modernen Immanenz. Böhme und Spinoza bilden die beiden historischen Elemente, aus deren Zusammengehen die spekulative Philosophie unseres Jahrhunderts aufgebaut ist. Es kommt aber Böhme'n das Verdienst zu, durch die bei ihm aus der dunkeln Tiefe des Gemüths heraufgearbeitete spekulative Erfassung des Begriffs des Geistes als Selbstbewusstsein, d. i. als selbstthätiger Unterscheidung der subjectiven und objectiven Seite oder der Dualität im Ich, an welcher und durch welche eben das Ich zum Selbstbewusstsein wird, der eigentliche Vater der neueren deutschen Philosophie zu sein,

obgleich er freilich diesen gefundenen tiefen Begriff irriger Weise als den Begriff des Absoluten oder Gottes hinstellte.

§. 99.

Die Grundgedanken im System Böhme's.

I. Das Wichtigste im System Böhme's ist die Lehre von Gott in seinem vorweltlichen, fürsichseienden, dreieinigen Wesen. Die kirchliche Vorstellung von drei Personen in Gott hat er aufgegeben, oder vielmehr zu ihrer speculativen Wahrheit, zum Begriffe der absoluten Dreifaltigkeit des göttlichen Wesens erhoben, indem er sie als die ewige Geburt Gottes aus sich selbst, als seine ewige Selbstoffenbarung schon vor der Schöpfung der Welt zu begreifen suchte. Den Prozess dieser vorweltlichen Dialektik der göttlichen Trinität legt nun Böhme in folgenden sieben Momenten (Naturgestalten von ihm genannt) aus einander, welche in einander wirkend und sich gegenseitig bedingend, Gottes absolute Geburt zum ewigen Selbstbewusstsein constituiren und Gottes Wesen in ihm selbst hervorbringen, so jedoch, dass dieselben kein zeitliches Nacheinander, sondern ein einiges Ganze bilden.

Das Absolute oder Gott ist zunächst an sich das schlechthin Unbedingte und ewig Voraussetzungslose, der Urgrund oder Ungrund, die ewige dunkle Ruhe und Verborgenheit, ohne Anfang und Ende, die aber in sich unendlicher, unbegrenzter Wille ist, ohne aber noch eigentlich Gott, d. i. selbstbewusster Geist zu sein. Zu diesem absoluten Selbstbewusstsein entwickelt er sich in folgendem Prozesse. Zuerst liegt im Ungrunde *potentialiter* der Wille, sich aus dieser finstern Verschlossenheit und stillen Verborgenheit zu fassen, und diese Lust des Willens wird dann *actu* zum Stachel der Regung des Grundes, d. h. zum wirklichen Willen, als dem Streben, zum Grunde in sich selber fortzugehen und darin gleichwie im Spiegel sich zu fassen. Die innere Spannung dieser beiden Richtungen im Urgrunde, oder die Angst und begehrende

Sucht, die Negativität im Urgrunde sind der ideelle Anfang des Natur- und Creaturlebens in Gott, die Angst der Geburt des Grundes aus Gott, d. i. der ewigen Natur oder Leiblichkeit oder Wesenheit und Begreiflichkeit in Gott. Der Augenblick aber, wo die Spannung sich aufhebt und die beiden Principien zur Dualität in Gott, zum Ja und Nein sich scheiden, der ewige Wille und der Naturgrund in Gott hervortreten, ist der Blitz oder Schreck genannt. Nun tritt das Absolute oder der ewige Willengeist in die Licht- und Liebewelt ein, worin er eigentlich Gott heisst, und hier ist das nächste, fünfte Moment der Lichtaufgang oder die Verwandlung des finstern Zorns oder der Negativität in Gott in Liebe und Sanftmuth; darauf folgt der Hall oder Schall, das Sichaussprechen des absoluten Geistes als selbstbewusster Persönlichkeit, welche endlich in ihrer existentiellen, transcendenten Wirklichkeit als die Rückkehr zum ursprünglichen Willengeist und als das Spiel des absoluten Geistes mit sich selbst in seiner Weisheit, somit als die concrete Zusammenfassung und lebendig wirkende Einheit der übrigen Gestalten erscheint.

Das durch die Geburt aus dem Grunde zur vollkommenen Existenz, zum freien Selbstbewusstsein hervorgegangene Absolute ist nach Böhme die Weisheit Gottes, wonach den Ungrund lüstert und die er darum an sich zieht, um sich in ihr selbst zu finden und zu schauen; sie ist das vollendete, freie, fürsichseiende Selbstbewusstsein Gottes, die volle objective Realität Gottes in seinem vorweltlichen Sein. Dagegen ist Gott, als das Wesen vor allem Grund und vor der Zweiheit oder Dualität in ihm, der Un- oder Urgrund, das absolut indifferente, unendliche, voraussetzungslose Wesen, Gott erst an sich, der voraussetzungslose, unbewusste, dunkle Wille, der noch ausser der Natur seiende und sich noch nicht in ihr fassende Anfang im Ungrunde. Von Böhme wird also in Gott eine wirkliche Zweiheit angenommen, eine ausbreitende oder bejahende und eine beschränkende oder verneinende Kraft. Jene hätte kein Bewusstsein ohne diese, ihren Gegensatz und Gegenstand, ihre abstracte Objectivität, über welche und an

welcher sich erst Gott zu seiner selbstbewussten Freiheit erhebt. Gott hat sich diesen Gegensatz in sich selbst als den Grund, d. i. als das Organ seiner Selbstoffenbarung einerseits und dann auch zugleich seiner zeitlichen Weltschöpfung, erzeugt; der Grund ist mithin ebensowohl der Grund der eigentlich persönlichen Selbstexistenz Gottes, als auch das Organ der in der Zeit beginnenden Weltentwicklung, der geistige Grundstoff der Welt, welcher bei der Weltschöpfung zur Natur wird, d. h. seiner selbst verlustig geht, bewusstlos wird und erst im menschlichen Bewusstsein wieder zu sich selbst kommt.

Aus diesen Momenten besteht also das göttliche Leben in seiner vorweltlichen Einheit, so dass das Letzte in dieser ewigen Geburt und Selbstentwicklung auch zugleich ewig das Erste und das Erste das Letzte ist. Dieser Prozess der ewigen Selbstoffenbarung oder Selbstbespiegelung Gottes ist das Leben der göttlichen Trinität. Gott als der verborgene, dunkle Wille schlechthin, oder der Wille des Ungrundes, Gott in seinem reinen Ansichsein ist der Vater, als welcher Gott noch nicht als Wesen (Selbstbewusstsein), sondern bloss als die Kraft, die Möglichkeit oder der Wille und Verstand zum Wesen zu fassen ist. Die ewige Lust zur Selbstoffenbarung oder Selbstanschauung in seinem Gegenstande, oder des Willens gefasste Kraft, der gefasste oder geborne Wille, des Vaters Herz, das Gemüth oder Centrum des Willens, ist der übrigens gleich unanfängliche, ewige Sohn, in welchem der erste ungründliche Wille sich ewig selbst findet und empfindet und beschaut, und welcher vom Vater aus den sieben Naturgestalten ewig geboren wird und so immer die Versöhnung und Harmonie des göttlichen Lebens stiftet. Das Herausgehen des Willens aus sich selbst durch das Fassen im Sohne ist das Ausgehen des Geistes; der Ausgang des ungründlichen Willens durch den gefassten Sohn ist der Geist. Die Einheit dieser ewigen Selbstoffenbarung, die Selbstanschauung Gottes in ihrer Totalität, als Resultat, ist die göttliche Beschaulichkeit oder die ewige Jungfrau oder die

göttliche Weisheit, das ewige Selbstbewusstsein Gottes, die offenbare Wirklichkeit seines dreieinigen Lebens, die ewige Besonnenheit und Harmonie in der Dualität seines Wesens.

II. Die Möglichkeit und den Uebergang zur Weltschöpfung denkt Böhme so: Alle Dinge der äusseren Welt existiren oder urständen der ideellen Möglichkeit nach in Gottes Natur. Vor der Weltschöpfung hat Gott in seiner ewigen Selbstoffenbarung existirt, worin er von Ewigkeit her die Freude des Schaffens genoss, als geistiges Liebespiel in Gott. Nicht zu seiner Vollendung und Vollkommenheit hat er geschaffen, sondern der Grund der Schöpfung ist nur die ewige göttliche Lust der Dreieinigkeit selbst, Kinder ihres Gleichen zu haben. Alles nun, was Gott in seiner ewigen, unanfänglichen Selbstoffenbarung ist, das ist er auch in der Schöpfung äusserlich geworden und ist nicht seinem Werke äusserlich geblieben, so dass er im Himmel und über dem Himmel als extramundanes Wesen stände, sondern in der Welt ist er und regiert in Allem als in seinem heiligen Herzen und geht durch alle seine Werke, denselben unbegreiflich und ungehindert hindurch. Aus der göttlichen Begierde sind alle Dinge entsprungen, d. i. aus der im dreieinigen Wesen Gottes von ihm selbst gesetzten ewigen Natur Gottes, worin sie im Spiegel, als göttliche Gedanken, als reale geistige Kräfte gestanden haben, zum äusseren Dasein gebracht durch Gottes ewiges *Fiat*. Die erste creatürliche Schöpfung ist aber die geistige und vollkommene Schöpfung der Engel oder der Geisterwelt. Zuerst machte sich Gott nach seiner Dreiheit creatürlich in den drei Fürstenengeln Michael, der des Vaters Stelle unter den Creaturen vertritt, Lucifer, nach Art des Sohnes, und Uriel an der Stelle des heiligen Geistes. Den sieben göttlichen Naturgestalten entsprechend sind dann noch andere Fürstenengel geschaffen in drei Hierarchieen. Alle Engel aber sind von einem einzigen Liebewillen durchdrungen und jeder trägt die sieben Naturgestalten als Elemente in sich, deren siebente seinen himmlischen Leib oder seine

Begreiflichkeit bildet. Die Engel herrschen in der über der äusseren Welt erhabenen himmlischen oder geistlichen Welt, in welcher dieselben Eigenschaften, wie in der irdischen Welt, aber nur der Möglichkeit nach, sich befinden, auch allerlei geistige Gewächse. Die Engel waren alle in's Licht geschaffen und bestimmt, im Lichte der Liebe und Hingebung an den göttlichen Willen auszugrünen; auch der Teufel war ursprünglich ein Engel, Lucifer; aber durch seinen freien Willen trat die finstere Welt, die Hölle, bei ihm hervor, in die er mit seiner Phantasie oder seiner irdischen Sucht, dem Grimme der Natur, sich hinein imaginirte und versenkte, und so aus dem Licht oder der Liebe Gottes in Gottes Zorn sich hineinzog. Lucifer's göttliche Schönheit erhob sich mit der Macht des Grundes über sich selbst und über Gott, und dadurch hat er sich selbst die Hölle aufgeschlossen, so wie er ausser Gott war und das in ihm verborgene Reich der Hölle auferweckte, die in ihm wirkenden Naturgestalten wider einander aufregte und dem in ihm offenbar gewesenen Himmelreiche des guten Willens sich entfremdete. Statt vor sich, in das Licht der Freiheit, gewandt zu bleiben, hat er hinter sich, in seinem dunkeln Ursprunge, imaginirt. Dieser erste Sündenfall, den Böhme vom Falle des Menschen oder Adams unterscheidet, ist als ein Factum des vorweltlichen Seins das Hervortreten der abstracten Selbstheit oder des Urbösen. Himmel und Hölle sind in einander, ohne dass eins dem andern offenbar wäre; die Engel sehen die Finsterniss nicht und die Teufel das Licht nicht; noch ist aber das Wesen und Reich der Hölle nicht ganz offenbar und Lucifer's Wohnung noch nicht ganz vollendet, indem in der Welt noch Zorn und Liebe mit einander kämpfen bis zum Tage des letzten Gerichts. Das höllische Wesen kann nicht wieder vergehen, weil es einen ewigen Grund hat und um des Guten willen nothwendig ist.

Lucifer's überweltliches Reich ist bei seinem Abfall zur irdischen Daseinlichkeit herabgesunken; durch seinen Abfall hat Lucifer die geistige und vollkommene Naturwelt, die ein reines göttliches Leben, ein lauteres Paradies war, zerrüttet

und entzündet, die unteren Naturgestalten wider die oberen erregt und der Erde eine andere Gestalt gegeben. Diese verderbte und zerrüttete Natur fasste Gott wieder zusammen und so erfolgte die zweite Schöpfung, welche eine Wiederherstellung der ersten geistigen Naturwelt ist, die Gott am Ende dieser Zeit wieder in ihre frühere geistige Existenz zurückführen will. Dies ist die mosaische Schöpfung in sechs Tagen. Zuletzt wurde der Mensch geschaffen aus Gottes Wesen, als Gottes Gleichniss; er ist höher und ein grösseres Geheimniss, als die Engel, weil er alle drei Principien in sich fasst: die Finsterniss oder Gottes ewige Verborgenheit im Feuer (das Leben oder die Seele), die Lichtkraft oder den Geist, das wahre Bild Gottes (den inneren Menschen) und die sehnende Kraft oder das Wesen der äusseren Welt (die Leiblichkeit). Der Mensch (Adam) ist als Bild Gottes eine kleine Welt, aus den Elementen der grossen Welt gebildet, indem das göttliche *fiat* oder die Begierde des Willensgeistes in dem ewig geschauten Urbilde des Menschen, welches in der Weisheit stand, wirksam war und das Wesen aller irdischen Elemente in Ein Gebilde zusammenzog, welches durch den die ganze Schöpfung durchdringenden göttlichen Lebenshauch von der Seele, die in Gottes Herzen stand, angeeignet wurde. Dadurch war der Himmel im Menschen und Gott war darin als in seinem Bilde offenbar und der Mensch zum paradiesischen Leben, zu völliger Durchsichtigkeit eines göttlichen Kunstwerkes bestimmt, in welchem die vollkommenste Harmonie des inneren Menschen mit der äusseren Erscheinung stattfand. Der Mensch im Bilde Gottes oder im Urzustande, Adam, war im Stande der Unschuld und Selbstlosigkeit, wo Gottes Gnade und Zorn noch im Gleichgewicht standen, ein spielendes Kind Gottes, dem alles Irdische unterthan war und ihn nicht bändigen konnte: er war dem Tode unzugänglich. Der Mensch vor dem Falle hatte auch keinen irdischen Leib mit irdischen Gliedmassen, sondern war ursprünglich heilig und unsterblich geschaffen, weder Mann noch Weib, sondern wie eine züchtige Jungfrau, obgleich nicht an ein eigentliches

Weib hierbei zu denken ist, Mensch überhaupt, der durch seinen blossen Willen ohne Schmerz gebären konnte. Aber durch den Fall ist der Mensch das thierische Bild Gottes geworden, die Geschlechtslust und die geschlechtliche Fortpflanzungsweise ist gekommen, und jetzt sucht der Geist des Mannes in Begierde das liebe Kind im Weibe und das Weib im Manne; daher das Verlangen beider nach Vermischung, das Streben, in die Einheit des menschlichen Wesens zu kommen und zu werden, was sie im Bilde Gottes waren, da Adam Mann und Weib war. Obgleich bei der Zeugung, wo auch die Seele menschlich fortgepflanzt wird, welche die Ursache aller Glieder zu des Menschen Leben ist, Gott mitwirkt, so ist doch die Einwirkung natürlicher Einflüsse vorwaltend; gleichwohl aber kann ein Kind auch von bösen Eltern durch Imagination zum Guten umkehren, denn Gott wirft keine Seele weg, sie werfe sich denn selbst weg, und jede Seele ist ihr eigenes Gericht. Der Mensch im Urzustande wusste nicht, dass Gott in ihm offenbar sei, noch auch was gut sei; er hatte noch nicht die wahre Gottähnlichkeit oder die Geburt des Sohnes, weil sein Wille noch nicht zu freier Selbstbestimmung in Gott gelangt war. Der Wille der Seele ist frei und kann sich beiden Welten, dem Licht und der Finsterniss, zuwenden; aber die Seele (Adams) erwachte zur Begierde nach der irdischen Welt und seine Phantasie schuf die Versuchung, die aus der Gewalt der Begierde nach der Erkenntniss des Guten und Bösen kam. So wich der Mensch in seine eigene Lust, löste sich vom Ganzen oder dem Centrum Gottes los und sank in's Verderben der irdischen Lust; er entschlief der himmlischen Welt und wachte auf mit der äusseren Welt, die in ihm zur Herrschaft gekommen war.

In der äusseren Welt ist die geistliche Welt nach Licht und Finsterniss natürlich abgebildet; darum steht sie in Liebe und Zorn, ist gut und böse, sie steht auf dem Grunde der finstern Welt, aber das Gute ist mit eingeschaffen und kann eins ohne das andere nicht sein. Darum ist in der ganzen Natur ein steter Kampf dieser zwei Principien, aber das Böse kommt

nicht von Gott, sondern vom Streit der Naturgestalt. Die innere, geistliche oder Lichtwelt wohnt in der äusseren, elementarischen Welt und erhält ihre Kraft von derselben. In jedem Dinge sind zwei Eigenschaften, eine äussere, natürliche aus der Zeit und eine innere, geistliche, göttliche Kraft aus der Ewigkeit, und die letztere, die in der zeitlichen Eigenschaft verborgen ist, arbeitet stets auf ihre Offenbarung im äusseren Dinge hin, während dieses sich zur Verklärung in das göttliche Wesen sehnt. In der menschlichen Seele liegt das Verlangen eingeboren, in Gott einzudringen und sich in ihm zu sättigen. Giebt sie sich mit ihrem Willen nicht an Gott hin, so wird dadurch das göttliche Ebenbild oder die göttliche Idee in ihr wirkungslos und wesenlos und bleibt ohne lebendige Aeusserung dem Menschen unbegreiflich und fremd. Dagegen geht in der Seele die Gewalt und Qual der Natürlichkeit auf und dadurch wird das Reich der Phantasei, die Hölle, im Menschen geöffnet und die unendliche Liebe Gottes geht in Zorn und Grimm in ihm über; dass aber der Mensch, wie Lucifer, gänzlich zum Bösen verkehrt würde, das hat das Bild der Leiblichkeit oder das äussere Leben mit seinem Thun und seiner irdischen Freude verhütet.

III. Der Mensch wäre verloren durch die Sünde, wenn nicht in seiner Seele das Wort der Verheissung eingewunden und die göttliche Liebe in der ganzen Natur dieser Welt wäre. Das Herz Gottes oder der reine Wille Gottes mit seinem Lichte stellte sich wieder in's Mittel, dass die Seele darein gehe und neu geboren werde. Die göttliche Natur des Heilandes leibte sich unmittelbar bei Adam's Falle im Paradiese der Seele ein, er ging als lebendiges Geistesbild in die Menschheit ein und durchdringt ihr Leben und innerstes Wesen. Zugleich aber bewegte sich dieses ideale Leben des Sohnes in der Menschheit zur leiblichen Erscheinung im Fleische. Das geistige Regewerden des künftigen Erlösers zeigte sich zunächst in der Eva, d. h. aber in ihrem himmlischen, tiefinnersten, durch die Sünde aber verblichenen

Wesen, wirksam, und das in ihren Samen eingeleibte Wort ward von Mensch zu Mensch fortgepflanzt bis auf die Zeit der Erweckung desselben in Maria. Auch in den Propheten stand das Wort im inneren verblichenen Bilde und eröffnete sich dem äusseren Menschen. Die Götter des Heidenthums waren blosse Naturkräfte, die vergöttert wurden; aber auch in den Heiden war das Wort Gottes wirksam; durch die Opfer erlangten sie die Versöhnung und Befriedigung im Glauben und der Hingebung des Willens. Wie die irdische Substanz des Opfers durch das Feuer, ein Bild des göttlichen Zorns, verzehrt wurde, so sollte in das h. Feuer auch der Mensch im Gemüthe eingehen und sich darin mit Gott vereinigen, und in dem mit dem Feuer verbundenen Lichte offenbarte sich die göttliche Liebe und Gnade. So bestand die Verbindung zwischen Gott und den Menschen durch das Opfer, in welchem die Seele die göttliche Gnade ass, in der Kraft auf die zukünftige Erlösung hin.

In der Christologie unterscheidet Böhme die ewige Geburt des Sohnes in der göttlichen Trinität, die himmlische Menschwerdung des Sohnes Gottes und die irdische. Die himmlische Menschwerdung ist geschehen in der Stunde des Grusses des Engels Gabriel, welche gleich ist dem ersten Adam vor dem Falle. Diese nun hat der heil. Geist mittelst der Jungfrau im irdischen Elemente formirt; aber als das Wort in das Fleisch und Blut der Maria einging, hat die irdische Menschwerdung nur erst begonnen. Christus hat keine Seele vom Himmel mitgebracht, sondern seine menschliche Seele von der Maria erhalten, sonst hätte er die Erlösung nicht vollbringen können, weil er der Menschheit fremd gewesen wäre. Mit Maria, die nach dem Fleische die Tochter des Bundes war, hat sich die reine göttliche Jungfrau vereinigt, nämlich in ihr innerstes weibliches Wesen eingeboren. Christi Seele war von dem göttlichen Wort oder Bild Gottes durchdrungen und durchleuchtet; der dreieinige Gott und die Wesenheit Adam's waren in Christo Eine Person, die das creatürliche Dasein des dreieinigen Gottes ist. Diese Mensch-

werdung des Herzens Gottes wird in Ewigkeit nicht mehr geschehen, ausser durch denselben einigen Menschen durch Viele und in Vielen; so ist Christi Menschwerdung keineswegs auf die Jungfrau Maria beschränkt; sondern wir selbst in unserer ewigen inneren Menschheit sollen Gottes Jungfrau anziehen, wie sie Christus angezogen, und diese himmlische Menschwerdung, die allenthalben geschieht, ist erst am Ende der Tage vollendet. Das allgegenwärtige Wort ist das himmlische Wesen Christi. Durch Christum sollte der in Adam verblichene innere Mensch auferweckt und neugeboren werden; er ist selbst in den Tod gegangen, um denselben zu überwinden und der Menschheit eine Bahn durch den Tod und Zorn Gottes zu brechen und mit der Liebe den Zorn, der in der Empfindung der Creatur ist, auszulöschen. Er nahm unsere Seele in sich ein, um uns aus dem irdischen Wesen wieder in sich und in Gott einzuführen; er gebar uns in sich wieder neu und führte uns in sich in's Paradies, in unser erstes Vaterland, ein, nämlich am Kreuze, d. i. im Centrum der Natur. In der Versuchung schon ist zum Theil vom Heilande der Tod überwunden, weil er darin den Eigenwillen dem Vater hingegeben hat; im Tode gab er demselben selbst seinen heiligen Gotteswillen hin: das Bild der Liebe, die göttliche Wesenheit in ihm hat sich selbst in den Grimm des Sterbens einergeben, um aus dem Tode in Gottes Willen wieder aufzugehen. In diesem Opfer seines endlichen, wie seines heiligen und allgemeinen Willens an Gott wurde die Menschheit Christi nicht vernichtet, sondern ging nur ganz im göttlichen Willen auf; im Tode war sein äusseres Wesen überwunden und verschlungen, die Selbstheit weggenommen und damit sein menschliches Wesen erst wahrhaft zu seiner Herrlichkeit als göttlich lebendiger Wesenheit erhoben, das äussere zum inneren hereingenommen. So brachte er das Verlorene wieder, indem er unser wahres Leben des reinen Elements wieder hervorbrachte, so dass sein Tod unser Leben wurde und uns wieder eine Bahn zum Himmel, zum ewigen Leben machte. In Folge seines Todes zogen die Seelen der

Heiligen der Vorzeit in Christi Leib ihren neuen Leib an und lebten in ihm durch seine Kraft. Der Leib Christi nach der Auferstehung im Tode war ein geistiger, der durch alle Dinge ungehindert hindurchging, weil in ihm die Fülle der Gottheit ist oder der Himmel, in welchen Christus eingegangen ist nach seiner Auferstehung. Sein inwendiges Reich, da er über die äussere, irdische und böse Welt herrscht und in uns Gottes Zorn, die Hölle, den Tod und alles Uebel als die Last der Welt tragen soll, das ist seine Allgegenwart bis an der Welt Ende, wo er seinem Vater dies Reich übergibt.

IV. Nicht vom Wissen und der Erkenntniss der Gnade hängt die Seligkeit ab, sondern von der Empfindlichkeit derselben, von der Hingebung des Willens an Gott. Die Taufe ist nicht schlechthin nothwendig, weil die Kinder durch die Lebensgemeinschaft mit den Eltern an dem in diesen waltenden göttlichen Geiste ohnehin schon Antheil haben, mit der Eltern Geist oder dem in denselben wohnenden heil. Geiste getauft sind. Die äussere Abendmahlshandlung ist nicht schlechthin nothwendig, wo der wahre Glaube ist, welcher vielmehr allezeit von Christi Fleisch und Blut auch ohne jenes Mittel isst und trinkt. Ein besonderer Rathschlag Gottes, als Gnadenwahl, findet in Gott nicht statt, weil seine Offenbarung eine ewige ist und sein Thun immer nur das eine ewige Sichselbstbewegen im Vater, Sohn und Geist darstellt. Der Grund vom Verderben des Menschen liegt in der eigenen Selbstheit desselben, der sich vom Ganzen abtrennt, seinen creatürlichen Willen vom göttlichen abbricht und sich in die Finsterniss der besonderen Eigenheit ergibt. Ein Jeder ist sein eigener Gott und auch sein eigener Teufel. Die creatürliche Wahl und Handlung urständet in dem ausgeflossenen freien Willen, und auf das vom Willen des Menschen Ergriffene bezieht sich allein Gottes Verordnung, die nur eine allgemeine Gnadenvorsehung ist. Kein Mensch kann sich freilich durch eigene Kraft bekehren und zum Kinde Gottes machen, sondern muss sich ganz in den Gehorsam Gottes

werfen, sich von der in ihm selber waltenden Gnade ergreifen lassen und sich in den Grund schwingen, da Gott sein Wort gebiert. Alle Menschen sind in den göttlichen Gnadenbund geschlossen; schon in der Erzeugung wirkt Christus dem Verderben entgegen in der Eltern und Voreltern Segen und Wohlthaten, die sich constelliren in eine Figur nach ihrer Art. Ebenso kommt der Heiland während des ganzen Lebens durch innerliches Wort, durch Predigt und Sacramente zu Hülfe; von Gott ausgeschlossen sind nur diejenigen, in welchen die Liebe ganz verschwunden ist. Zur Vergebung der Sünden reicht der historische Glaube und der Gebrauch der Sacramente nicht hin, und Priester können sie weder ertheilen, noch hemmen. In wem dagegen der Geist Christi lebt und sein Sterben und seine Auferstehung sich wiederholt, in dem ist Vergebung und Versöhnung offenbar und ein solcher lebt in seinem Fleisch und Blut nicht mehr irdisch, sondern heilig, in Gottes Kraft, in der Dreifaltigkeit. Diese Wiedergeburt ist von der Vergebung ungetrennt, beide sind dem Wesen nach eins; Gott gibt das Böse von dem neuen Menschen weg, der Mensch geht aus seinem natürlichen Willen in Gottes Willen ein, so ist er seiner Sünden los und in der Stille der ewigen Freiheit rühren sie ihn nicht. Damit ist die Selbstsucht erstorben, Christi Leben unser Leben, Christi Verdienst unser Verdienst, und in Gott versenkt die Seele all ihr Eigenthum, um es aus diesem Opfer in reicher Fülle wieder zu erhalten, um in Gott Alles in Allem zu haben. Das himmlische Wesen des Wiedergebornen ist die Kraft des höchsten und des paradiesischen Lebens, der Stein der Weisen.

V. Wohin sich die Seele in dieser Zeit einbegeben hat, darin stehet sie, wann das äussere Reich des Leibes von ihr abbricht und ist entweder im Himmel oder in der Hölle offenbar, die überall sind. Die böse Seele hat die Erinnerung ihrer Sünden und steht in ewigem Hunger und Durst nach irdischer Eitelkeit, ohne etwas davon erreichen zu können; auch im Abgrund der gottlosen Seele wohnt Gott, aber nur

nach seinem Zorne, nicht nach seiner Liebe empfunden und gefasst. Dagegen die gute Seele, die das göttliche Bild mit himmlischem Wesen allezeit in sich trägt, stirbt ewig nicht, sondern lässet nur das irdische Reich von sich gehen, welches in der Zeit ein Hinderniss war, und der neue Leib isst Paradiesesfrüchte. Die Seelen sind in Gottes Hand, vor allem Uebel in Gott verborgen und kennen einander. Die Abgeschiedenen bitten aber nicht für uns bei Gott und tragen nicht unsere Noth vor ihn, denn Gott selbst ist uns näher als sie. Diejenigen Seelen, die den Himmel noch nicht erreicht und das menschliche Wesen noch an sich haben, gehen hie und da in ihrem Hause um, bis der Sternengeist verzehrt ist und sie in ihre Ruhe versinken. Gegenwärtig ist Gott noch in der äusseren Geburt verborgen, sein Herz in dem Leibe dieser Welt verhüllt, aber am jüngsten Tage muss die Decke weg und muss Alles wieder grünen und leben, was aus dem Ewigen geboren ist; denn die äussere Welt ist aus der inneren erboren und soll aus ihrem vergänglichen Wesen im Feuer wieder bergestellt werden; die äussere Welt bleibt ewig, weil sie ein sichtbares Abbild des inneren geistlichen Reiches ist, aber das siderische und elementarische Regiment bleibt in solcher Eigenheit nicht ewig, sondern nur Ein Element, in einem einigen Liebewillen, da nicht mehr die Macht der Elemente regieren, sondern sanfte Stille. Beim Untergang der Welt vergeht Alles in sich selber und geht in den Aether, als in die Mutter, woraus alle Dinge entstanden sind, zurück; die neue Erde an dem Orte, wo jetzt diese Welt steht, wird aus himmlischer Wesenheit und ganz von göttlichem Lichte durchleuchtet sein, ganz durchsichtig. Kein Geist kann ausser dem Leibe bestehen, welcher die Mutter des Geistes ist; aus dem gegenwärtigen Leibe erwächst der neue subtile, geistige, sichtliche Leib, der durch alles Irdische hindurchschreitet, gleich dem Leibe Adam's vor dem Falle, geschlechtlos, ein englischer Leib. Im Himmelreiche aber ist Gott Alles in Allem und Alles Eine Harmonie unter allen Bewohnern; die Creaturen sind, was Gott in sich selber ist, in ihrer Be-

gierde, Gottengel und Gottmenschen. Ausser Gott ist nichts mehr.

Zweite Epoche.

Der subjective Glaube und Unglaube.

I. Der supranaturalistische Subjectivismus.

§. 100.

Supranaturalismus, Pietismus und Spiritualismus.

Die kirchliche Orthodoxie war nicht im Stande, die Wahrheit und Tiefe der Böhme'schen Speculation zu begreifen und in sich aufzunehmen, sondern setzte sich zu derselben in bestimmten Gegensatz; die zahlreichen Jünger Böhme's wurden im siebenzehnten Jahrhundert, wie Böhme von den Orthodoxen seiner Zeit, angefeindet und bekämpft. Der Inhalt der symbolischen Orthodoxie wurde zum dürren und marklosen Supranaturalismus verseichtet. Indessen war doch die Mystik nicht ohne nachhaltigeren Einfluss geblieben, der sich, im Gegensatz zur dogmatischen Scholastik, als entschiedeneres Hervorkehren der praktisch-gemüthlichen Seite der Religion im Pietismus geltend machte, welcher im Spiritualismus der Quäker und Swedenborgianer sich auf die Spitze trieb. Das Gemeinsame dieser drei Richtungen liegt in dem unbestimmten und schwankenden Verhältnisse, in welchem sich die Subjectivität dem Glauben gegenüber befand, so dass sie mit einander als supranaturalistischer Subjectivismus sich darstellen. Materialiter steht diese Richtung auf dem Standpunkte des religiösen Dualismus, dem das Göttliche in die dunkle Ferne entweicht und mit dem Subject nur auf dem Wege einer besonderen, unmittelbaren, übernatürlichen Einwirkung in Verbindung tritt.

Am unlebendigsten und abstractesten erscheint dieses Verhältniss im sog. Supranaturalismus, im engeren Sinne, als derjenigen Richtung des Protestantismus, welche in die einseitig theoretische Auffassung des Kirchenglaubens, in das Wissen von den äusseren historischen Thatsachen des Christenthums das Wesen der Religion setzt. Sie ist der abstract-nüchterne Verstand des orthodoxen Protestantismus und schliesst sich dem objectiven Protestantismus der vorigen Epoche am nächsten an, obgleich sie sich von der dogmatischen Consequenz der symbolischen Orthodoxie durch ihr unentschiedenes Schwanken zwischen der Kirchenlehre und einer verständig-subjectiven Ausdeutung derselben wesentlich unterscheidet und nach dieser Seite als die Fortsetzung des socinianischen Standpunktes sich betrachten lässt. Die orthodoxen Dogmatiker des vorigen und zum Theil auch noch dieses Jahrhunderts gehörten dieser Richtung an. Das abstracte Festhalten an der Nothwendigkeit einer ausserordentlichen und übernatürlichen Offenbarung im Christenthum, zu welcher sich das religiöse Bewusstsein als zu einer äusserlichen und fremden Ordnung des religiösen Lebens nur receptiv verhält; das äusserliche Verhältniss des religiösen Subjects zum starren Buchstaben der Schrift als der göttlich inspirirten Urkunde dieser Offenbarung, welche durch äussere Beweise in Wundern und Weissagungen beglaubigt erscheint, und endlich die einseitige Trennung der theoretischen und praktischen Seite des Glaubens, als äusserlich historischer Kenntniss einerseits und äusserlicher Verehrung Gottes andererseits, wobei das theoretische Wissen als das Wesentliche in der Religion gilt — dies sind die Hauptmomente, welche die Eigenthümlichkeit des Supranaturalismus ausmachen.

Eine andere Modification der subjectiv-gläubigen Richtung des Protestantismus ist der Spener'sche Pietismus, welcher seit dem Ende des siebenzehnten Jahrhunderts gegen den scholastischen Formalismus und die theoretische Aeusserlichkeit der Orthodoxie reagirte und eine subjective Gefühlstheologie mit vorwaltend praktischer Tendenz an die Stelle zu setzen

strebte. Das verständige Denken entschwand aus der auf den Glaubensinhalt sich richtenden Subjectivität, und das Gefühl trat an die Stelle. Spener setzte das Wesen des Christenthums in die *pietas* oder die fromme Empfindung, und in das daraus hervorgehende Leben, er drang auf eine Religion des Herzens und der That, belebte die Idee des allgemeinen Priesterthums aller Christen wieder von neuem, sah in der Predigt das Mittel zur Wiederherstellung eines biblisch-praktischen Christenthums und erwartete in frommer Schwärmerei eine dereinstige Verklärung der Kirche auf Erden, einer Zeit, wo das Evangelium über Papstthum, Judenthum, Heidenthum und Unglauben gesiegt hätte. Die Wahrheit des Spener'schen Pietismus liegt in dem Gedanken, dass nur das innerliche Selbsterleben des Christenthums im Gemüthe, nicht das theoretische Wissen und Fürwahrhalten seiner historischen Thatsachen die Schrift auslegen und zum Theologen befähigen könne. Die Erweckung oder innere Wiedergeburt des Subjects durch eine von oben kommende, übernatürliche Erleuchtung Gottes, mit besonderer Hervorhebung des negativen Moments der Reue und Zerknirschung, bildet den eigentlichen Mittelpunkt des Pietismus, welcher insofern aus dem Quellpunkt des protestantischen Glaubens, der allgemeinen Sündhaftigkeit des Menschen, hervorgegangen ist, nur dass er einseitiger Weise dieses Moment zur substantiellen, permanenten Zuständlichkeit und zum eigentlichen Lebensfunken der Religion macht und darüber das Ziel, die Versöhnung, verliert. Wie der Pietismus in seinem eigenen Gebiete häufig in weichliche Frömmelei ausartete, so verlor er sich ausserdem durch die ausschliessende Bewegung in den Zuständen der Individualität in einen individuellen Moralismus und geistlichen Hochmuth. Die Consequenz der pietistischen Richtung war die Ausartung in eine kränklich-spielende und manierirt-empfindsame Frömmigkeit, wie sie im Herrnhuterianismus hervortrat. Die Liebe Zinzendorf's zum Heilande und das innerliche Beschauen der Wunden des Lammes tragen deutlich dies Gepräge. „Ich habe eine Passion, und die ist Er, nur Er," so pflegte

Zinzendorf zu sagen. Uebrigens hat die von Zinzendorf zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts in der Lausitz gestiftete Brüdergemeinde die dogmatische Aufhebung des lutherischen und reformirten Unterschiedes bezweckt und in stiller praktischer Bethätigung der Religion gewirkt.

Die dithyrambische Lyrik des religiösen Lebens hat sich im Swedenborgianismus eine speculativ-phantastische Form gegeben, die sich als ekstatisch-visionärer Offenbarungsglaube bezeichnen lässt, welcher durch die Ausbildung des in Jedem schlummernden Organs für die Geisterwelt in Himmel und Hölle in den Zusammenhang derselben mit dem Naturleben tiefe Blicke thun zu können behauptet. Die von Swedenborg um die Mitte des achtzehnten Jahrhunderts gestiftete Kirche des neuen Jerusalems hält mit der eingetretenen geistigen Wiederkunft Christi die Zeit des dritten Testaments für angebrochen. Der Standpunkt dieser Secte fasst in der Schrift, mit theilweiser Verwerfung einzelner Bestandtheile, als das eigentliche Gotteswort den tieferen Sinn, welcher nur den besonders Erleuchteten sich offenbare. In der Dogmatik hat der Swedenborgianismus eine freie Kritik geübt, die Engel nicht als besondere Wesen, sondern als die Menschenseelen auf höheren Entwicklungsstufen gefasst, das jüngste Gericht und die allgemeine Auferstehung als bereits nach Christi Tode in der geistigen Welt eingetroffen bezeichnet und die Trinität, die Lehre von der Erbsünde und Erlösung umgedeutet.

Einen ähnlichen ekstatischen Spiritualismus des subjectiven Offenbarungsglaubens repräsentirt die zu Anfang des achtzehnten Jahrhunderts durch den Schuster Fox in England gestiftete Secte der „Freunde des Lichts“ (Quäker), welche die Schrift nur als das äussere Werkzeug zur Erweckung des im Menschen schlummernden Gottesfunken oder inneren Wortes ansahen und die Erweckung desselben durch unmittelbare innere Offenbarung des göttlichen Geistes im Subject, das in heiliger Gebetstille derselben zu harren habe, zum Princip der gemeinsamen Erbauung und des religiösen Lebens überhaupt

erheben, so dass hier alle Objectivität des Glaubens ganz in Subjectivität sich umsetzt. Jeder hat das Recht, wenn er sich auf solche ausserordentliche Weise durch Gott inspirirt fühlt, seine inneren Erregungen vor der versammelten Gemeinde auszusprechen. Da nach der Ansicht der Quäker Christus jetzt geistlich gekommen ist und im Innern die Menschen reinigt und regiert, so werden die äusseren Sacramente consequenterweise verworfen und nur als Symbole oder Allegorieen der auf jenem Wege im Subject gewirkten Zustände angesehen.

II. Der empirisch-verständige Subjectivismus.

§. 101.

Deismus, Materialismus und Aufklärung.

Hatte in der supranaturalistisch-subjectiven Richtung sich die Subjectivität der Offenbarung gegenüber noch in schwankender Unterwürfigkeit verhalten, so machte sich daneben schon seit der Mitte des siebenzehnten Jahrhunderts eine andere Richtung geltend, welche mit der Entstehung der neuern Philosophie seit Baco († 1626) und Cartesius († 1650) zusammenhing und das Streben des sich frei fühlenden denkenden Geistes auch im religiösen Gebiete zur Erscheinung brachte. Die Grundlage dieser Richtung bildet die Unterscheidung des Glaubens und Wissens, deren Verhältniss in verschiedener Weise theils als schroffer Gegensatz, theils als äusserliche Harmonie, theils als Identität beider sich gestaltete. Die Form, in welcher die Subjectivität, dem Glauben gegenüber, sich hier in ihrer Selbstständigkeit zu behaupten strebte, ist aber noch die endliche, empirische Verstandesreflexion, welche dem Glauben, als der positiven oder geoffenbarten Religion, das Wissen, als die natürliche oder Vernunftreligion, in der Weise gegenüberstellte, dass die letztere den wesentlichen und eigentlichen Kern von jener

enthalte, welcher nunmehr aus der geschichtlichen Hülle und zufälligen Erscheinungsform zu befreien und in seiner reinen Vernünftigkeit hinzustellen sei. Dies ist die allgemeine Tendenz dieser Richtung, welche im achtzehnten Jahrhundert in England, Frankreich und Deutschland als religiöse Aufklärung weit verbreitet war, in jedem dieser Länder aber in eigenthümlich modificirter Gestalt auftrat, nämlich in England als Deismus und Skepticismus, welcher in Frankreich zum Materialismus und Atheismus fortging und in Deutschland, auf dem Boden des Christenthums sich haltend, als Religion des sog. gesunden Menschenverstandes und der allgemeinen Nützlichkeit sich breit machte.

Der englische Deismus schloss sich an die Philosophie Baco's und Locke's an, welche beide auf dem supranaturalistischen Standpunkte des schroffen Gegensatzes zwischen Glauben und Wissen, Offenbarung und Vernunft, Uebernatürlichem und Natürlichem standen und dem Wissen das Gebiet der Natur und Sinnenwelt zuwiesen, indem sie die Vorstellungen des Verstandes auf die unmittelbare empirische Erfahrung durch die Sinne zurückführten. Von diesem Verstandesempirismus geht der Deismus in England aus, welcher in seinem Urheber, Herbert von Cherbury, († 1648) noch die Bedeutung einer formellen Verstandeskritik des Glaubens, mit Festhalten des geoffenbarten Inhalts als solchem, behauptet. Der Unterschied des Glaubens und Wissens auf religiösem Gebiete ist bei Herbert zur harmonischen Uebereinstimmung neutralisirt, indem er die Einsicht in den Glauben fordert und diesen, von ihm übrigens nicht weiter wissenschaftlich entwickelten vernünftigen Glaubensinhalt auf die 5 Hauptartikel reducirt: Das Dasein Gottes, die allgemeine Pflicht seiner Verehrung, die Rechtschaffenheit als den Inhalt der wahren Gottesverehrung, die Nothwendigkeit der Reue und Lebensbesserung und eine gerechte Vergeltung in diesem und jenem Leben. Die Lockesche Forderung, die Uebereinstimmung der Vernunft mit der Offenbarung aufzuzeigen, den Glaubensinhalt als vernünftig

zu begreifen, hat Toland dadurch zu realisiren gesucht, dass er von der Entscheidung der den geoffenbarten Glaubensinhalt prüfenden Vernunft die Gültigkeit und Verbindlichkeit der heil. Schrift abhängig machte, die Vorstellung von übervernünftigen Glaubenswahrheiten entfernte und die Bedeutung des Christenthums darin fand, dass es ein Erziehungsmittel zur Bildung der Vernunft sei. Als den eigentlichen Kern der christlichen Offenbarung fasste Shaftesbury das System der Sittlichkeit, aus der er den Glauben, die Frömmigkeit und die Einsicht in die Schönheit der Welt ableitete und die Wunder für entbehrlich hielt. Damit bildete er den Uebergang in eine zweite Entwicklungsform des englischen Deismus, in welcher nicht mehr blos der formale Principat der Vernunft über die Offenbarung als das Resultat erscheint, sondern die Stützen des Beweises für die Göttlichkeit der Offenbarung, die Weissagungen und Wunder, der verständigen Kritik unterworfen und die Möglichkeit der letztern aus der unabänderlich bestimmten Ordnung des Naturzusammenhangs bestritten wurde. Auf diesem Boden bewegten sich Collins, Woolston und Annet, bis „der grosse Apostel des Deismus“ Tindal († 1733) in seinem Kanon, dass das Christenthum so alt als die Schöpfung sei, die Consequenz des deistischen Standpunktes offen aussprach. Nur in der Uebereinstimmung mit der aus der Vernunft stammenden, natürlichen Religion hat (nach Tindal) das Christenthum Wahrheit; der Inhalt der natürlichen Religion ist aber die Sittlichkeit, als Befolgung des natürlichen Gesetzes (Einheit von Natur- und Vernunftgesetz), und Christi Bedeutung besteht nur darin, dass er diese natürliche Religion den Menschen wieder zum Bewusstsein brachte, dieselben über ihre sittlichen Anlagen und ihre Pflichten belehrte. Chubb setzte den wesentlichen Inhalt des Evangeliums ebenfalls in das Sittengesetz, zu dessen leichterer Befolgung die Aussicht einer ewigen Vergeltung eröffnet sei; den Glauben fasst er als thätige Uebereinstimmung mit dem Sittengesetze; Christus war ein Mensch wie Andere, der sich in seinem

Leben wie in seinem Tode zum sittlichen Vorbild hingestellt, zur Verbreitung seines Gesetzes fromme Vereine gegründet und um der am Aeusserlichen hangenden Menge willen die Sacramente als äussere Handlungen, die eine moralische Wirkung ausübten, eingesetzt hat. Sind in dieser Entwicklung des Deismus in England die wesentlichen Resultate dieser empirisch-verständigen Richtung auf dem religiösen Gebiete dargelegt worden, so erscheint dieselbe in Hume († 1776) bis zur äussersten formalen Consequenz des Skepticismus zugespitzt, indem derselbe seine skeptisch-verständige Polemik auch gegen die religiösen Grundideen selbst richtete und zu dem ironischen Satze kommt, dass das Christenthum auf dem Glauben an die göttliche Offenbarung und auf Wundern beruhe, aber die Probe der nur auf Erfahrung sich gründenden Vernunft nicht ertragen könne, ja dass der Glaube selbst ein Wunder und wie ein sechster Sinn zu betrachten sei, mittelst dessen auf wunderbarem Wege die religiöse Wahrheit dem Menschen eingegeben werde, und dass überhaupt mit der blossen Vernunft und ohne Wunder die christliche Religion heutzutage nicht mehr geglaubt werden könne. Damit war in eigenthümlicher Naivetät das Unbefriedigende des ganzen deistischen Standpunktes dargelegt und die deistische Entwicklung in England geschlossen.

Von England kam der Skepticismus und Empirismus der Philosophie nach Frankreich, wo sie insbesondere durch Condillac und Bayle († 1706) repräsentirt wurden. Der letztere erhob, unter beiläufigen ironischen Complimenten gegen den Kirchenglauben (wie es Strauss ausdrückt), das allen Menschen inwohnende natürliche Licht der Vernunft zum Kriterium der Wahrheit, namentlich nach ihrer sittlich-praktischen Seite, suchte die Widersprüche in den Kirchenlehren aufzudecken und fand bei der behaupteten Unvereinbarkeit der christlichen Offenbarung und der Philosophie nichts anderes übrig, als sich für die eine von beiden zu entscheiden. Das Princip der französischen Philosophie des achtzehnten Jahrhunderts war der empirisch-subjective Verstand, welcher Alles

ihm blos äusserlich und fremd Bleibende abzuwerfen begierig, sich gegen die traditionelle Objectivität der vorhandenen Religion und Kirche wandte, neben dieser negativen Seite übrigens bei Voltaire und Rousseau auch einen positiven Inhalt im Theismus der natürlichen Religion hatte. Das Endresultat der empirisch-subjectiven Philosophie in Frankreich und die äusserste, nothwendige Consequenz des Empirismus und Sensualismus war indessen der Materialismus oder die naturalistisch-mechanisch-atheistische Weltanschauung, welche von Holbach in seinem berüchtigten „System der Natur," von Robinet, de la Mettrie, Helvetius, dem Genfer Naturphilosophen Bonnet und den Encyclopädisten, besonders d'Alembert und Diderot, verkündigt wurde. Als absoluter selbstbewusster Geist ist Gott (der Gott des Theismus) eine leere Voraussetzung, durch Unwissenheit und Furcht erzeugt; das eigentlich absolute, letzte und unbedingte und einzige Sein ist die Natur, eine unermessliche Sammlung von Materie und Bewegung; der Mensch ist eine blosse Maschine, der Geist von der Natur nicht unterschieden, das Denken eine eigenthümliche Bewegung im Gehirn, auf dessen verschiedener Grösse der Unterschied vom Thiere beruht; Zweck und Ziel des Lebens ist allein die sinnliche Glückseligkeit, die Religion entbehrlich, wenn auch in socialer Beziehung nützlich; die Moral beruht auf Interesse und Eigennutz; Tugend und Laster, Gutes und Böses sind nur graduelle Unterschiede in der Auffassungsweise des Eigennutzes. Dies sind die Grundgedanken des französischen Materialismus, worin wenigstens der Fortschritt liegt, dass damit ein entscheidender Schritt zur Immanenz des Göttlichen in der Welt geschehen und somit wenigstens formell die moderne Weltanschauung vorbereitet war.

In Deutschland bildet den Uebergang aus der Mystik zur einseitigen empirischen Verstandesrichtung schon zu Ende des siebenzehnten Jahrhunderts Knutzen, welcher Vernunft und Gewissen als den einzig wahren Gott bezeichnete, eine Ansicht, welche Edelmann weiter ausführte, indem er die

Vernunft als das allen Menschen gemeinsame Gewissen bestimmte, ausser welchem es weder Gott, noch Himmel und Hölle gebe (Vorbereitung des Fichte'schen Standpunktes!); die Schrift verwarf er als in sich widersprechend und historisch unzuverlässig, die Geschichte Christi und der Apostel als mythisch und mährchenhaft, und die Glaubenslehren hat er zum Theil als subjective Thatsachen und Zustände des Gewissens dargestellt. Der durch Reimarus, den Verfasser der Wolffenbüttel'schen Fragmente, und Lessing auf deutschen Boden verpflanzte Deismus hat in Vereinigung mit dem durch Wolf für den gewöhnlichen Menschenverstand mundgerecht gemachten Leibnitz'schen Theismus in der letzten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland als Aufklärung sich breit gemacht, welche ihren Hauptsitz in Berlin und seit 1765 in der allgemeinen deutschen Bibliothek ihr Hauptorgan hatte. Die deutsche Aufklärung vor Kant hat insbesondere daran gearbeitet, das Bewusstsein der Zeit von der Starrheit der kirchlichen Dogmen und den blos äusserlich historischen Thatsachen des Christenthums zu befreien, die Weissagungen und Wunder als Beweismittel für die Göttlichkeit der Offenbarung aufzulösen, den Bruch zwischen übernatürlicher Offenbarung und Vernunftreligion offenkundig darzustellen, eine förmliche *theologia rationalis* herauszubilden und an der Stelle der als in sich widersprechend dargestellten Kirchenlehre die Darstellung einer rein biblischen Lehre zu unternehmen. Man fing an, die biblischen Schriftsteller wie andere menschliche Schriftsteller zu betrachten, den Unterschied von inspirirten und nichtinspirirten Schriften aufzugeben, die geschichtliche Grundlage der Entstehung des Christenthums mit unbefangenerem, kritischem Blicke anzusehen, das historische oder Glaubenschristenthum als eine untergeordnete, für das Kindesalter berechnete Entwicklungsstufe und das Vernunftchristenthum hingegen als das Höhere aufzufassen und noch eine künftige, reifere Stufe in der religiösen Erziehung des Menschengeschlechts in Aussicht zu stellen, auf welcher das Gute nicht einmal mehr um der zu

hoffenden Vergeltung willen geliebt und gethan werden würde. Ausserdem aber hat freilich die Periode der Aufklärung dadurch, dass sie das Wesen des Christenthums lediglich in seine Moral und das Ziel der Menschheit in die Glückseligkeit setzte und die Nützlichkeit zum allgemeinen Princip der Praxis des Lebens erhob, einen seichten Eudämonismus und nüchternen Moralismus aufgebracht, der sich widerwärtig breit machte.

III. Die kritische Philosophie und der Rationalismus.

§. 102.

Kant, der Rationalismus und Fichte.

Die tiefere Fortsetzung und Vollendung und zugleich die Auflösung des empirisch-verständigen Subjectivismus stellt der subjective Idealismus Kant's und Fichte's dar. War die deutsche Aufklärung zu einem seichten Rationalismus verblasst, so hat in Kant der deutsche Geist eine würdigere und gediegenere Form des Rationalismus erzeugt, in welcher zugleich unmittelbar der Keim zur inneren Selbstauflösung des Theismus gesetzt war, die durch Fichte zum Bewusstsein kam. Der wesentliche Gedankeninhalt, welcher auf dem Standpunkte der Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts in Deutschland sich ergeben hatte, ist auch in der Kant'schen Philosophie geblieben, auch die einseitig moralische Auffassung der Religion theilt er mit der vorhergegangenen Richtung, im Gegensatze zur einseitig theoretischen Auffassung der Religion im orthodoxen Supernaturalismus.

Kant's Bedeutung für die theologische Entwicklung besteht darin, dass er das Resultat der Aufklärung zu seiner wahrhaft wissenschaftlichen Form erhob, dem alten Dogmatismus der Orthodoxie durch seine Kritik den Todesstoss gab, die Unmöglichkeit einer Erkennbarkeit Gottes auf dem

Wege der verständigen Erkenntniss nachwiess und damit die Zeit der Aufklärung abschloss, zugleich aber auch als Prophet in die Zukunft wies. Was sein Verhältniss zur Theologie angeht, so hat Kant im Allgemeinen Vernunft und Glauben mit einander zu vermitteln gestrebt, indem er einestheils Nichts als Wahrheit gelten liess, was nicht von der Vernunft, der obersten Richterin in religiösen Dingen, begriffen worden, andererseits aber den Glauben an die auf rein theoretischem Wege nicht zu erweisenden Ideen von der sittlichen Freiheit, der Unsterblichkeit und des Daseins Gottes als absolut nothwendige Forderungen der praktischen Vernunft darstellte. Im Verhältniss zur Schrift- und Kirchenlehre zeigt sich der subjective Standpunkt Kant's darin, dass der eigentliche objective Inhalt des christlichen Glaubens ganz in die Subjectivität einer einseitig moralischen Ausdeutung des Dogma aufging und dieser subjective moralische Sinn für die wahre Auslegung ausgegeben wurde. Die Moral ist für Kant die Mutter der Religion und Glaubenslehre; Moral und Religion sind nicht objectiv, dem Inhalte nach verschieden, sondern die Religion ist ihm nur die Gesetzgebung der Vernunft zur Erreichung des moralischen Zweckes.

Im Willen, der uns über die Sinnenwelt erhebt, haben wir die unmittelbare Gewissheit unserer Freiheit, die als das erste Postulat und positive Resultat der praktischen Vernunft erscheint. Von dieser Idee der sittlichen Freiheit aus wird von Kant die Unsterblichkeit und das Dasein Gottes bewiesen, sofern das dem Menschen eingepflanzte Sittengesetz und das von ihm zu realisirende höchste Gut, als die Harmonie der moralischen Vollkommenheit und der Glückseligkeit, einerseits einen intelligenten Urheber dieses Gesetzes und der Natur überhaupt voraussetzen, andererseits aber, weil diese Harmonie hienieden niemals vollkommen zu erreichen ist, eine in's Unendliche fortschreitende Existenz des menschlichen Geistes nach dem Tode als nothwendig zur Realisirung des höchsten Gutes erscheint. Die biblisch-kirchliche Vorstellung vom Vater bezeichnet den allmächtigen Schöpfer des Himmels

und der Erde und den heiligen Gesetzgeber, das Sittengesetz; im Sohne ist das ewige Urbild der Menschheit und die Idee ihrer Erhaltung persönlich vorgestellt, und in der Anschauung vom heiligen Geist wird Gott als heiliger und gerechter Richter der Menschen bezeichnet. Der Mensch kann auf Erden das höchste Gut um desswillen nie ganz erreichen, weil er stets mit dem seiner Natur, neben der ursprünglichen Anlage zum Guten, einwohnenden radikalen Bösen zu kämpfen hat. Vom Bösen beginnt die menschliche Freiheit, und der Sündenfall ist das Verlassen des im Menschen ruhenden göttlichen Instincts und die erste Regung der praktischen Vernunft. Die im Menschen liegende sittliche Anlage, durch welche das böse Princip zu bekämpfen und zu überwinden ist, ist die eigentliche Bedeutung der Gnade, die von dem beschränkten Bewusstsein als ein besonderer, von Gott ausgehender Antrieb zum Guten vorgestellt wird. Die in der menschlichen Vernunft liegende und als praktische Forderung sich aussprechende Idee der sittlichen Vollkommenheit und Gottwohlgefälligkeit ist vom ungeübten Bewusstsein personificirt und als persönliches Ideal der sittlichen Vollkommenheit oder als Sohn Gottes angeschaut worden. Die Menschwerdung Gottes ist die beschränkte Vorstellung, dass das gute Princip in die menschliche Vernunft sich erst einsenke, in welcher es an sich schon als Sittengesetz liegt. Das sittliche Ideal konnte in dem Menschen Jesus verwirklicht sein, aber nothwendig war dies nicht, und ob es wirklich in ihm realisirt war, lässt sich nicht mit Gewissheit ausmitteln. Jesus war ein moralischer Lehrer, der durch seinen moralischen Wandel das Ideal jener Vollkommenheit ohne bemerkbare Trübung darstellte. Diesem ihrem eigenen Ideal hat sich die Menschheit allmählich anzunähern, was nur durch steten Kampf mit dem Bösen möglich ist. Diesen Kampf und das Leiden des neuen, d. i. sittlich umgewandelten Menschen für den alten, sündlichen hat die religiöse Vorstellung auf das persönliche Ideal, als Repräsentanten der Menschheit, übertragen; die einzige Möglichkeit zur Gottwohlgefälligkeit und zur Erlangung des höchsten Guts

in der Zukunft liegt aber in der Aufnahme sittlicher Grundsätze in unsern Willen und in der beharrlichen Beziehung desselben auf jenes Ideal; dies ist der Sinn der kirchlichen Lehre von der Rechtfertigung und Aneignung der Gerechtigkeit Christi. Die Menschheit, als Ganzes betrachtet, bildet eine freie sittliche Gemeinde oder die unsichtbare Kirche, die nur im Innern des Menschen ihre transcendentale Wirklichkeit hat, indem die Menschheit in steter Annäherung zum Reiche Gottes begriffen ist; um aber den Kampf des Menschen mit dem Bösen zu erleichtern, ist auch ein äusseres Reich Gottes, eine äussere Kirche, gegründet, in welcher die unsichtbare Kirche ein objectives Dasein erhalten hat. In dieser nimmt, für den Zweck der allmähligen Erziehung der schwachen und unmündigen Vernunft bei den meisten Menschen, der moralische Vernunftglaube die Form des historischen oder vermeintlich geoffenbarten Glaubens an. An dieser Gestalt blind festzuhalten, ohne den moralischen Sinn des Kirchenglaubens zu eruiren, darin besteht die Orthodoxie oder der Supranaturalismus, der auch ferner an der Meinung festhält, als ob der Mensch durch besondere religiöse Handlungen gottwohlgefällig werden könne. Der Weg zur Vollendung der Kirche oder die Annäherung an das Reich Gottes besteht aber vielmehr darin, dass der Offenbarungsglaube in den moralischen Vernunftglauben umgesetzt und damit für die reif und frei werdende Vernunft der objective Kirchenglaube entbehrlich wird; in dem Streben Aller nach allgemeiner sittlicher Vollkommenheit besteht der wahre Sinn alles Gottesdienstes. Während der Naturalist in die sittliche Vollkommenheit des Menschen das Wesen der Religion ausschliesslich setzt und durch diese natürliche Religion allein das göttliche Wohlgefallen bedingt werden lässt, hält sich der Rationalist in der Mitte zwischen diesem und dem supernaturalistischen Extreme und fasst zwar die Moralität als einzigen Zweck der Religion, den Kirchenglauben aber und die äusseren religiösen Handlungen, z. B. Privatgebet, Kirchenbesuch, Gebrauch der Sacramente u. s. w., nicht als besondere göttliche Gnadenmittel,

sondern nur als Erziehungsmittel zu dem Standpunkte des rein moralischen Vernunftglaubens und die Aufklärung als den Ausgang aus diesem untergeordneten und zu verlassenden Stande religiöser und sittlicher Unmündigkeit.

Dies sind die Grundgedanken der Kant'schen „Religion innerhalb der blossen Vernunft," welche auf die Theologie grossen Einfluss ausgeübt haben und die eigentliche Quintessenz und den wahren Kern der durch die Kant'sche Schule aufgekommenen sog. rationalistischen Theologie bilden. Paulus, Henke, Stäudlin, Ammon, Röhr, Wegscheider u. A. haben auf dieser Grundlage die Glaubenslehre auf wissenschaftlichem und praktischem Standpunkte aufgebaut. Das Kant'sche Dreigestirn: Gott, Freiheit und Unsterblichkeit bildet auch das Schiboleth des theologischen Rationalismus, welcher den wesentlichen Gedankeninhalt der christlichen Offenbarung mit den Resultaten der Vernunftreligion, welche nur in die jüdisch-orientalische Vorstellungsweise eingekleidet worden sei, identificirt und im Uebrigen die Substanz der kirchlichen Dogmen in einen beliebigen, moralisch-subjectiven Sinn verflüchtigt hat. Wegscheider beschreibt den Rationalismus also: *Rationalismus, qui proprie dicitur, est ea sentiendi et cogitandi lex, qua nullo alio modo a Deo religionem hominibus esse revelatam arbitrati nisi eo, qui et naturae rerum et rationi tanquam testi atque interpreti divinae providentiae vim suam declarantis plane conveniat, revelationis cujusque opinatae supernaturalis argumentum examinandum ac judicandum censemus ex ideis ad religionem moresque spectantibus, quas rationis spe animo informatas habemus atque ex aliis rebus cognitis, quarum veritas intelligenti cuique ac docto existimatori perspicua est.*

Der Standpunkt der bisherigen Theologie vor Kant war der Theismus, die Verstandesvorstellung von Gott als einem ausserweltlichen, transcendenten Einzelwesen. Zwar hatte schon hundert Jahre früher Spinoza († 1677) in seinem System der Immanenz den bei Cartesius blos vorgestellten, jenseitigen Gott wirklich in's Diesseits und in die Wirklichkeit

eingeführt und alle Dinge nur als die besonderen Qualitäten oder Modificationen der Einen absoluten, ewigen und unveränderlichen Substanz gefasst, die das einzig wahre Sein ist und unter den beiden Hauptformen der Ausdehnung und des Denkens vom menschlichen Geiste angeschaut wird. Aber das Zeitalter Spinoza's wie Böhme's war solcher grossartigen Weltanschauung noch allzu fremd, und erst gegen Ende des achtzehnten Jahrhunderts begann der Einfluss der Spinozischen Philosophie auf die Entwicklung des deutschen Geistes bemerklich zu werden. Bei Kant finden wir noch die theistische Abstraction eines höchsten Wesens, welches Intelligenz besitzen und doch nicht persönlich sein soll; zu solcher Abstraction musste aber die Consequenz des Leibnitz'schen Versuchs, die Spinozistische Substanz als jenseitiges Subject zu begreifen, die Absolutheit Gottes mit der Persönlichkeit zu vereinigen, nothwendig führen. Nach Kant ist nun Gott zwar als der Inbegriff aller wahrhaften Realität auch das allerrealste Wesen, das Urbild aller Dinge, welches die letzte Ursache der Welt und zugleich intelligenter und heiliger Wille sein soll; aber es ist nur eine Forderung der praktischen Vernunft, zu glauben, dass ein jenseitiger Urheber des Sittengesetzes ist, nicht was er ist, und ihn zu personificiren sind wir (nach Kant) nicht berechtigt, zumal da derselbe überhaupt nicht im Zusammenhange der Erfahrung als Einzelwesen existirt. Damit war im Grunde der Theismus aufgelöst, die theistische Gottesidee als über aller Erfahrung hinaus liegend für unerweisbar erkannt. Die Consequenz des Kant'schen Standpunktes hat Fichte gezogen, die Kategorie der Persönlichkeit und des fürsichseienden Selbstbewusstseins als eine der Idee des unbedingten, absoluten Wesens widersprechende Verendlichung, als eine Uebertragung des menschlichen Wesens auf Gott bezeichnet und Gott als die im Universum ewig sich realisirende, lebendige Idee des Guten, als das Sittengesetz selbst, oder als die allgemeine moralische Weltordnung gefasst. Fichte's Standpunkt erscheint als die nothwendige, zur äussersten Spitze vollendete Consequenz der einseitig-mora-

lischen Richtung des Kant'schen Rationalismus; auch Fichte lässt den religiösen Standpunkt erst aus dem moralischen hervorgehen; jeder Mensch soll eine reine Darstellung des allgemeinen Sittengesetzes oder der moralischen Ordnung, die in seinem Innern offenbar ist, sein, und erst dann erkennt er (nach Fichte) Gott wahrhaft und ist hienieden schon im ewigen Leben. Der vollkommene Mensch, welcher sein individuelles Leben an das allgemeine in ihm hingibt, ist das Dasein Gottes selber; das Wissen und Leben in der sittlich-vernünftigen Idee oder moralischen Weltordnung ist eins mit dem Wesen Gottes selbst. Einen andern Gott bedürfen wir nicht und können keinen andern fassen; dieser Gott aber, oder die übersinnliche, ideale Weltordnung im Menschengeiste ist nicht zu beweisen, sondern bleibt eine unmittelbare Thatsache. — Diese Errungenschaft der kritischen Philosophie bildet den Uebergang zur spekulativen Theologie, welche den Begriff der Immanenz Gottes in seiner Consequenz durchgeführt hat.

Dritte Epoche.

Die spekulative Auffassung der Religion.

I. Die Glaubensphilosophie oder das Princip der spekulativen Theologie.

§. 103.

Hamann, Herder und Jacobi.

Im Rationalismus war die subjective Richtung des protestantischen Geistes als Verstandesreflexion zur höchsten Spitze ausgebildet, und der Standpunkt des subjectiven Gefühls stand dem ebenso einseitigen Verstande in unversöhnter Trennung gegenüber, die nur in der sittlichen Sphäre einen

Vereinigungspunkt hatte. Die Kant'sche Kritik hatte zu dem Resultate geführt, dass die theoretische Vernunft, d. i. der denkende Verstand, vom Uebersinnlichen Nichts wissen könne, dass vielmehr Gott ein nothwendiges Postulat der praktischen Vernunft, des in der Vernunft mitgesetzten sittlichen Bewusstseins sei. Indem nun so einerseits der Glaube als Forderung der Vernunft, und andererseits das den Glauben bedingende sittliche Bewusstsein als eins mit der Vernunft gefasst wurde, war unmittelbar die Einheit beider, des Glaubens und der Vernunft, vorausgesetzt. Diese Einheit beider als concrete festzuhalten und das Princip der Wissenschaft vom Göttlichen aufzustellen, war die Tendenz der sog. Glaubensphilosophie, welche die in der spekulativen Religionswissenschaft in der Folge vollzogene Emancipation der Theologie vom supranaturalistischen und rationalistischen Subjectivismus einleitete. Hamann, „der Magus aus Norden," war der Begründer dieser neuen, lebensfrischen und keimkräftigen Richtung, die bei ihm in mystisch-originellen Aphorismen, ohne eigentlich wissenschaftliche Form, zum Vorschein kam, von seinen beiden Freunden und Jüngern, Herder und Jacobi, aber in der Art weiter entwickelt wurde, dass Herder mit prophetisch-intuitivem Instinct den spekulativen Gedankeninhalt aussprach, während Jacobi, dem die tiefspekulative Ursprünglichkeit Hamann's und Herder's abging, mit polemisch-kritischer Tendenz gegen die Verstandesphilosophie die Form der Glaubensphilosophie entwickelte und damit eben die Form des spekulativen Princips herauszubilden suchte, welches sofort von Schleiermacher und der Schelling-Hegelschen Schule erfasst und auf dem Wege der Vermittlung durch das Denken seiner Vollendung entgegen geführt wurde. Indem die Glaubensphilosophie, dem verständigen Formalismus der supranaturalistischen wie rationalistischen Theologie gegenüber, die Subjectivität in ihrer unmittelbaren Totalität als unmittelbares Wissen oder als den wahrhaften Glauben fasste und zum Princip der Religion und Philosophie erhob, ist das protestantische Princip vom Glauben erst eigentlich zu realisiren be-

gonnen. Die Glaubensphilosophie ist die Prophetin und Mutter der spekulativen Religionsphilosophie gewesen. Ihr Fortschritt gegen den rationalistischen und supranaturalistischen Theismus besteht aber im Allgemeinen darin, dass nunmehr das Göttliche oder Absolute aus dem fernen Jenseits in das Subject eingekehrt und im Glauben gegenwärtig ist, mit der Einschränkung freilich, dass diese Gegenwart doch nicht die wahre und vollkommene Erscheinung seines Wesens sein soll, dass derselbe vielmehr zugleich auch nothwendig im Jenseits bleibt. Aus der Immanenz des Standpunkts Spinoza's, den Herder den göttlichen Spinoza nannte, während für Jacobi Spinozismus und Atheismus identisch sind, geräth die Glaubensphilosophie wie aus instinctmässiger Furcht immer wieder in die Transcendenz des Theismus.

Hamann zunächst wandte sich kritisch-polemisch gegen den Standpunkt der Aufklärung in der Wolf'schen wie in der Kant'schen Philosophie zur Vertretung des Christenthums und Lutherthums, worin er die höchste Erkenntniss und Freiheit vereinigt fand. Den Grundfehler Kant's hat Hamann darin gefunden, dass er über leerem Formalismus oder über einem unwirklichen Ideal die Realität verliere. Um diese Einseitigkeit zu vermeiden, hat Hamann den Glauben, der formalen Seite nach, als die höhere Einheit der Verstandeswidersprüche, dem Wesen nach aber als das tiefste Erfassen der im innersten Gemüthe unmittelbar ruhenden göttlichen Offenbarung bezeichnet, und die „Höllenfahrt der Selbsterkenntniss" für den einzigen Weg zu diesem Glauben erklärt, welcher kein Werk der Vernunft, sondern die unmittelbare Wurzel von Sinnlichkeit und Verstand, die natürliche Bedingung und Grundlage aller unserer Geistesthätigkeit sei, durch seine That und Actuosität sich bewähre und die Lösung aller Widersprüche des Verstandes enthalte. Ohne diesen Glauben, sagt Hamann, dessen Wesen aus dem Tode der natürlichen Erkenntniss aufgeht, ist die doppelte Offenbarung Gottes in der Natur und in der Geschichte nicht zu verstehen; Schrift und Vernunft sind im Grunde eins, Wort oder Offenbarung Gottes, welche

Hamann durch mystisch-allegorische Ausdeutung des tieferen Schriftsinnes an's Licht zu stellen suchte. Als den innersten Lebensfunken und die ewige Grundlage des christlichen Glaubens erscheint ihm die Dreieinigkeit, welche in der Menschwerdung, als der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur, oder dem göttlichen Ebenbilde im Menschen, zur realen Offenbarung gekommen und in welcher der Schlüssel zur Lösung aller Räthsel des menschlichen Daseins enthalten sei. Gott ist Alles selbst oder das Selbst von Allem, und alle menschliche Wissenschaft, Geschichte und Kunst sind nur Zeugniss und Siegel dieser Offenbarung; Alles ist göttlich und als solches auch menschlich zugleich; der Mensch hat in sich das Zeugniss des göttlichen Geistes, sein Selbst ist in Gott gegründet und dieser in uns unmittelbar gegenwärtig; aber der Christ allein ist wahrhafter Mensch, der in Gott lebt und ist, in ihm und für ihn Alles thut.

Herder hat diese Hamann'schen Anschauungen weiter ausgeführt und insbesondere die Offenbarung Gottes in der Geschichte der Menschheit aufgezeigt, wodurch er der eigentliche Begründer der Philosophie der Geschichte unter den Deutschen geworden ist. Alles Wissen strömt aus der göttlichen Offenbarung im Universum dem menschlichen Geiste zu, welcher das Bild der Gottheit ist und aus Allem sein Gepräge erhalten hat. Gott ist nicht ein in ewiger Beschaulichkeit ausserhalb der Welt verharrendes, persönliches Wesen, sondern einerseits die jenseitige Urkraft aller Kräfte des Universums, andererseits aber wohnt und offenbart sich die Gottheit auch in jeder dieser Naturkräfte, so dass das ganze Universum nur der lebendige Ausdruck und die sichtbare Darstellung der ewigwirkenden göttlichen Kräfte ist, in der besonderen Sphäre jedes einzelnen Wesens aber Gott ganz gegenwärtig und offenbar ist. In der Schöpfung ist kein Tod und Untergang, sondern nur eine ewige, unendliche Palingenesie. In ähnlicher Weise, wie in der Natur, ist Gott auch in der Geschichte der Menschheit offenbar, welche als ein in sich zusammenhängendes Ganzes, in organisch fortschreitender

Entwicklung durch verschiedene Culturstufen hindurch zu ihrem einen und ewigen Ziele, der Humanität, begriffen ist. Die Religion ist die höchste Humanität und insbesondere das Christenthum der Gipfel derselben, als dessen Grundwahrheit die Vernichtung der Individualität und Selbstheit in der Liebe erscheint, wodurch die Menschheit zum wahren Selbst und zu höherem Leben erwacht, wo Gott allein in Allem wirksam und das Selbst von Allem ist. Sein Schicksal und seine Lebensbestimmung trägt Jeder in sich. Vollendet aber wird diese Humanität nicht auf Erden; obgleich der Mensch sein bestes Selbst schon in der diesseitigen Gegenwart verewigt, in seinem Wirken und Schaffen unsterblich lebt und in der Reinigung seiner Individualität seine wahre Palingenesie hat, so gelangt doch die Blüthe der Humanität erst in jener Welt zur wahrhaften Wirklichkeit. Ueber das Kant'sche Dreigestirn: Gott, Freiheit (Humanität) und Unsterblichkeit ist auch Herder im Wesentlichen nicht hinausgekommen.

Jacobi hat zur Verbreitung und Popularisirung der zur Kant'schen Philosophie in Opposition getretenen Glaubensphilosophie am Meisten beigetragen; inzwischen hat er eigentlich nur die Form und das Princip derselben näher entwickelt, während bei Hamann und Herder mehr der spekulative Gedankeninhalt hervortrat. Gott zu suchen und zu finden bezeichnet Jacobi als den letzten Zweck aller Wissenschaft; die Natur verbirgt Gott, während ihn der Mensch, dessen Geist das Herz der Natur, das Urbild des Seins von Allem ist, offenbart, weil er ihn in sich schaut, fühlt, erfährt. Gleichwohl ist aber Gott zugleich ausser, vor und über dem Menschen und der Natur, sonst wären die Natur und der Mensch selbst Gott. Der Mensch also hat Gott und damit das Gute in sich, das Gute ist die Offenbarung Gottes in ihm und eben dadurch ist der Mensch stark, frei und selbstständig. Mit Recht läugnet Jacobi die Möglichkeit eines rein theoretischen, abstracten Erkennens Gottes und bezeichnet als den einzigen Weg, um zu Gott zu gelangen, das sog. unmittelbare Wissen, worunter er die Einheit von Gefühl und Anschauung, die Totalität des

Gemüths, den untheilbaren inneren Menschen versteht. Ebendasselbe Princip bezeichnet er auch als Glaube oder Offenbarung, woraus alle wahre Erkenntniss hervorgehen soll. Die Wahrheit dieses Standpunktes liegt darin, dass Jacobi damit die Religion wieder auf ihre ursprüngliche Quelle, ihren eigentlichen psychologischen Sitz in jedem menschlichen Gemüthe zurückgeführt wissen wollte, wo die Offenbarung des Göttlichen dem unmittelbaren Gefühl und der Anschauung aufgehe und das Göttliche unmittelbar gegenwärtig sei. Dass er hierbei stehen blieb und den weiteren Durchgang durch die vermittelte Erkenntniss ausschloss, war Jacobi's Einseitigkeit. Diese unmittelbare innere Erfahrung und daseiende Offenbarung des Göttlichen zu enthüllen, ist ihm die Aufgabe aller wahrhaft religiösen Philosophie, und es ist ein Verdienst Jacobi's, dass er diese innere Offenbarung über die äussere, historische im Christenthume gesetzt und damit den Begriff der Offenbarung als eines transcendenten, übernatürlichen, besonderen göttlichen Actes verworfen, dieselbe als die immanent-gegenwärtige Thatsache des Bewusstseins festgehalten und in diesem Begriffe das Wesen der Religion, die Wahrheit des Glaubens gefunden hat. Dies ist die unveräusserliche und nicht genug zu schätzende Errungenschaft der Glaubensphilosophie, wodurch derselben ihre hohe Bedeutung für die Wiederherstellung der Religion aus der Verseichtung der Aufklärungsperiode gesichert bleibt.

An Jacobi schloss sich Fries in der Weise an, dass er auf die Jacobi'sche Grundlage des Philosophirens die Kant'schen Kategorien anwandte und den Glauben als eine unmittelbar gültige, aber doch wissenschaftlich zu begründende Thatsache des Gefühls erklärte, welches die ewigen Wahrheiten, das Göttliche, ahne und dadurch unser subjectives Wissen nothwendig überschreite und ergänze. Demgemäss wies er der Philosophie überhaupt die Bestimmung zu, den Glauben sowohl gegen den Aberglauben, als auch gegen die Anmassungen der Wissenschaft aufzuklären. Diesen Fries'schen Standpunkt hat de Wette in die Theologie eingeführt, indem er, ohne

freilich die Transcendenz Gottes aufzugeben, die Religion als die unmittelbare innere Gottesoffenbarung im Gefühl und Glauben und das Dogma als die symbolische Ausdrucks- und Entwicklungsform des religiösen Glaubens fasste.

II. Schleiermacher's psychologisch-spekulativer Standpunkt.

§. 104.

Die Schleiermacher'sche Spekulation.

Der Heros in der neueren Theologie, welcher von dem Resultate der Glaubensphilosophie ausgehend, die Einseitigkeit des moralischen Subjectivismus entschieden verliess und von der Tiefe des protestantischen Gemüths ausgehend, das allgemeine Wesen der Religion, den religiösen Standpunkt überhaupt, zum Gegenstande der Betrachtung machte und darum mit Recht als der Wiederhersteller der Religion angesehen werden darf, ist Schleiermacher. Aus der Vereinigung der Resultate des Spinozischen und Fichte'schen Standpunkts mit dem Princip der Glaubensphilosophie ging der Standpunkt Schleiermacher's hervor, welcher die eigentliche Vorstufe der spekulativen Theologie und Religionsphilosophie bildet, indem derselbe gleichermassen über die todte Orthodoxie, wie über die subjective Verstandes- und Reflexionstheologie und über den Eudämonismus und Nützlichkeitsempirismus der seichten Aufklärung siegreich hinausgeschritten ist und durch seine psychologische Entwicklung des religiösen Standpunktes, so wie durch die Hervorhebung des Individualitätsprincips, für die Religionswissenschaft eine ganz neue Entwicklung herbeigeführt hat. Bei Schleiermacher sind aber zwei Stadien seiner Entwicklung zu unterscheiden, der mystisch-spekulative Standpunkt seiner Jugendbegeisterung in den Reden über die Religion, den Monologen und der Weihnachtsfeier, worin sich seine religiöse

Weltanschauung am reinsten und unverhülltesten darstellt; und der dialektische Reflexionsstandpunkt in der Dogmatik, welcher von jenem früheren wesentlich dadurch unterschieden ist, dass die in den Reden über die Religion niedergelegten spekulativen Grundgedanken, um der Vermittlung mit der kirchlichen Theologie willen, in mythisch-symbolischer Gestalt auseinandergelegt und ausserdem der Ausgangspunkt der protestantischen Symbole, das Bewusstsein der Sünde, als Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit zum Princip der Glaubenslehre erhoben wurde, die der erste Versuch war, das Wesen des evangelisch-protestantischen Glaubens, ohne den Unterschied des lutherischen und reformirten Bekenntnisses, darzustellen.

§. 105.

Der Redner über die Religion.

In den Reden über die Religion hat Schleiermacher den ersten kühnen und ächt spekulativen Versuch gemacht, die kirchlichen Dogmen hinter sich zu lassen und in der Tiefe des gotterfüllten Gemüths die Religion als an ihrer Quelle zu belauschen. Mit Recht hat er die Dogmen als der Religion an sich fremd, als nicht zu ihrem Wesen unmittelbar gehörend betrachtet, und von der Religion selbst als solcher das Wissen um dieselbe oder die Religionswissenschaft getrennt, welche letztere nur unter der Voraussetzung möglich sei, dass das wissende Subject die Religion selbst in sich trage, die aber auch ohne das Wissen um sie im Subject vorhanden ist. Wahre Sittlichkeit, Wissenschaft und Kunst haben die Religion zur Voraussetzung und sind ohne dieselbe nicht möglich. Ihrer formellen Seite nach bezeichnet Schleiermacher die Religion als das Gefühl, aber nicht das Gefühl als solches, als empirisch-particulares, welches an sich nicht nothwendig religiöser Art, sondern jedes Inhaltes fähig ist, sondern das Gefühl, sofern es des Subjects und des Alls gemeinschaftliches Sein

und Leben ausdrückt, oder das Zusammentreten des allgemeinen Lebens mit dem besonderen ist. Das religiöse Gefühl ist von seinem bestimmten Inhalte nicht getrennt; dieser ist aber die Anschauung des Universums, welche nach Schleiermacher das wahre Wesen der Religion ist. Diese Anschauung nennt er den Sinn oder die Empfindung für das Unendliche oder Sein und Leben in und durch Gott, als ein Leben in Einem und Allem, welches in Allem Gott hat, die unmittelbare Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft. Dagegen sich die Gottheit als ein besonderes, von anderen sich unterscheidendes, persönliches Wesen über, vor und ausser der Welt vorstellen, ist leere Mythologie. Das Ich hat das Absolute nicht jenseits, sondern in jedem Augenblicke gegenwärtig, und empfindet und schaut dasselbe in sich und sich in ihm; Ich ist die Anschauung und das Selbstbewusstsein des Universums selbst, dessen Leben oder der Weltgeist sich in jedem Augenblicke an den Menschen offenbart, und die Empfindung dieser Offenbarung ist der Glaube.

Aus dem Ich also, dem innersten Wesen des Menschen, sofern er der Wiederschein und Abdruck des Universums, der Schlüssel desselben ist, aus der innersten Tiefe des Gemüths, dem innersten Heiligthume des Lebens, wird die Religion geboren. Das Gemüth selbst fasst Schleiermacher als die ursprüngliche Einheit von Gefühl und Anschauung im Subject, jenes — das Gefühl — als die subjectiv-spontane, diese — die Anschauung — als die objectiv-receptive Seite der Religion. Aus dieser zunächst als Empfindung gegenwärtigen unmittelbaren Einheit des Selbstbewusstseins ist das Wesen der Religion abzuleiten, wo das Verhältniss ihrer Elemente, die Hingebung an das Universum der Natur und des Geistes und das Erregtwerden von demselben einerseits und die Aufnahme dieser Wirkung in die innere Einheit des individuellen Lebens andererseits in ursprünglicher Reinheit und Einfachheit als religiöse Zuständlichkeit vorhanden ist, die ebenso das Streben in sich schliesst, in das Ganze zurückzugehen und im Ganzen zu sein, als das Streben, für sich zu bestehen und

sich in seiner Freiheit festzuhalten, also (wie Schleiermacher sagt) ein im Ganzen seiendes Fürsichsein ist, die Einheit von Sinn und Gegenstand, von Subject und Object im unmittelbaren Selbstbewusstsein. Der Moment des Zusammentretens des allgemeinen Lebens mit dem besonderen, die unmittelbare heilige Vermählung des Universums mit der fleischgewordenen Vernunft ist, als ewig verschwindender und ewig wiederkehrender Akt des innern Lebens, die Geburtsstätte der Religion, woraus sich dann entweder die Anschauung oder das Gefühl besonders herausarbeitet.

Die bestimmten oder positiven Religionen sind die verschiedenen Modificationen und individuellen Ausprägungen des religiösen Elements, die besonderen Entwicklungsformen der einen und ewigen Religion selbst, deren wahres Wesen in allen mehr oder weniger enthalten ist; dagegen ist die sog. natürliche Religion nichts als eine leere und abstracte Verstandesreflexion, die den Namen der Religion nicht verdient; in der Totalität dieser besonderen Formen ist die ganze Religion enthalten. Das Christenthum hat die Anschauung des Universums in seiner wahrhaften Einheit und Allheit; seine Voraussetzung ist die Entzweiung, als das Entgegenstreben des Endlichen gegen die Einheit des Ganzen, sein Centrum die Vermittlung dieser Entzweiung oder die Erlösung, und sein allgemeiner Charakter das Gefühl der unbefriedigten Sehnsucht und heiligen Wehmuth. Die Mittheilung der Religion geschieht in der religiösen Geselligkeit oder in der Kirche, deren Entstehung in dem Streben nach Mittheilung des im Innern erstarkten Gefühls ihren Grund hat. Lehren lässt sich die Religion nicht, wem sie nicht schon inwohnt; der Mensch wird mit der religiösen Anlage geboren; das Universum bildet sich seine Betrachter und Bewunderer; schon im Kinde ist der Drang nach dem Unendlichen rege, obgleich der Mensch zunächst das Göttliche und Höhere noch ausser und über dem Sinnlichen sucht. Zwischen Priestern und Laien findet kein Unterschied der Person, sondern nur des Zustandes statt; der zur Mittheilung der Religion Erregte gibt sein

Innerstes, d. i. sein Verhältniss zum Universum der Natur und des Geistes, also auch sein lebendiges Verhältniss zur Gemeinde selbst, an die Gemeinde hin, um sich als ein Werk des Weltgeistes anschauen zu lassen. Es ist ein ewiges gegenseitiges Mittlerthum in der Kirche, Christus ist nicht der einzige Mittler, sondern in ihm und durch ihn sind es alle Glieder seiner Kirche, und es wird die Zeit der Palingenesie der Religion kommen, wo Keiner mehr Mittler ist, sondern Gott Alles in Allem, wo die Religion zu einer herrlicheren Gestalt auferstehen und damit zugleich das Heiligthum der wahren Wissenschaft eröffnet werden wird.

Das Individuum soll, wie es das Selbst des Universums ist, so auch die Harmonie des Universums in und an sich darstellen, seine Individualität zum Kunstwerk herausbilden, sie zu ihrem allgemeinen Wesen und Ideal erweitern. Diese unendlich bildende Thätigkeit des Individuums ist seine höchste Freiheit und Seligkeit; Jeder stellt in der ewigen Gemeinschaft der Geister das allgemeine Leben der Menschheit auf eine eigenthümliche Weise dar, indem er mit offenem Sinne für Alles, durch Empfangen und Geben sein eigenes Wesen immer reiner verklärt. In jedem Einzelnen ist die Offenbarung der einen und unendlichen und ungetheilten Menschheit zu suchen, und die durch Liebe, Freundschaft und Ehe, durch das Verschmelzen mit geliebten Seelen in Eins, zu ihrer Vollendung reifenden Persönlichkeiten werden im Ganzen der Gemeinde zu schöner gegenseitiger Harmonie vereinigt, wie die seligen Götterindividuen im Olymp. Diese Gemeinschaft der idealen Menschheit ist die wahre Kirche des Geistes, in welcher jeder Einzelne die Menschheit als lebendige Gemeinschaft anschaut und auferbauen hilft, ihren Geist in sich trägt und in ihr seine individuelle Persönlichkeit ebensowohl verliert, als wieder findet. Hier ist jede heitere Freude Religion; jede Mutter, die im Kinde das Göttliche und Schöne sucht und schaut, ist Marie; im Weihnachtsfeste, als allgemeiner Freudenfeier, wird die ewige Wiedergeburt der Welt verkündigt, Jeder schaut in der Geburt Christi seine eigene

höhere Geburt und auch sich als die Offenbarung des ewigen Sohnes Gottes an; die bestimmte Persönlichkeit des Menschen soll sich zum Allgemeinen erweitern und in's Unendliche verlieren, die Subjectivität sich selbst verläugnen und mit dem Ganzen in Liebe zusammen gehen; im Einen und in Allem leben und in Allem Gott haben, dies ist die Unsterblichkeit und das Ziel der Religion, mitten in der Endlichkeit eins werden mit dem Unendlichen und ewig sein in jedem Augenblicke.

§. 106.

Die Schleiermacher'sche Glaubenslehre.

Die Vermittlung dieser spekulativen Weltanschauung des jugendlichen Schleiermacher mit der Grundlage der Kirchenlehre stellt die Dogmatik dar. In dem Schleiermacher'schen Ausgang vom thatsächlichen Selbstbewusstsein, von welchem aus er auf Gott kommt, nämlich im Selbstbewusstsein unmittelbar Gott als den Grund des von ihm sich abhängig fühlenden endlichen Geistes aufzeigt, liegt die Wahrheit des einzig richtigen Standpunktes enthalten. Nicht von Gott, sondern vom Menschen allein kann die Betrachtung der Religion ausgehen. Obgleich nun das schlechthinige Abhängigkeitsgefühl Schleiermacher's das Wesen des religiösen Verhältnisses noch nicht vollständig bestimmt, so ist es doch die *conditio sine qua non*, die nothwendige Grundvoraussetzung desselben, und die Wahrheit dieses Princips ist die Idee, dass wir im religiösen Verhältnisse an Gott gebunden und mit ihm eins sind, freilich dadurch eben so gut unsere Abhängigkeit als unsere Freiheit haben. Die Erregungen und Zustände des specifisch-christlichen, frommen Gefühls in der Lehre darzustellen und in ihrem Zusammenhange zu beschreiben, wird als das Wesen und die Aufgabe der christlichen Glaubenslehre bezeichnet. Die Frömmigkeit oder Religion, der formalen Seite nach, ist

an sich weder ein Wissen, noch ein Thun, sondern eine Neigung und Bestimmtheit des unmittelbaren Selbstbewusstseins, welches der Sitz der Religion ist, und daraus gehen erst Wissen und Thun als Aeusserungen hervor, ohne dass sie in ihrem eigenthümlichen Wesen enthalten sind. Dem Inhalte nach ist das Wesen der Frömmigkeit das Bewusstsein der schlechthinigen Abhängigkeit von Gott und als solches die höchste Stufe des menschlichen Selbstbewusstseins. Die Eigenthümlichkeit des Christenthums besteht in der teleologischen Beziehung auf das Bewusstsein der Erlösung durch Christum, dessen historische Person den geschichtlichen Anfangspunkt des Christenthums bildet. Das Positive in jeder frommen Gemeinschaft besteht in der eigenthümlichen, individuellen Bestimmtheit der religiösen Erregungen, das Geoffenbarte dagegen in der ursprünglichen, unmittelbaren Entstehung des eigenthümlichen religiösen Inhalts. In der christlichen Religion ist Christus der Gipfel der Offenbarung, die aber in ihm weder schlechthin übernatürlich, noch schlechthin unvernünftig, sondern der Anfangspunkt der höchsten Entwicklung der menschlichen Natur ist. Die innere Gliederung der Glaubenslehre ist die, dass zunächst der Zustand des frommen Selbstbewusstseins oder Abhängigkeitsgefühls, ehe der Gegensatz der Sündhaftigkeit und Erlösungsbedürftigkeit erwacht ist, also der Zustand der noch unmittelbaren, ursprünglichen Einheit des Selbst- und Gottesbewusstseins, aus welchem sich erst der Gegensatz entwickelt und das sinnliche Selbstbewusstsein vom Gottesbewusstsein, das Weltbewusstsein vom Abhängigkeitsgefühl trennt, beschrieben und dann im zweiten Theil der Zustand der Entzweiung und Erlösungsbedürftigkeit auf der einen und der Aufhebung der Entzweiung oder der wirklichen Erlösung auf der anderen Seite entwickelt wird.

Im unmittelbaren Selbstbewusstsein, als dem schlechthinigen Abhängigkeitsgefühl, ist mit dem eigenen, endlichen Sein zugleich das unendliche Sein Gottes mitgesetzt. Diese Thatsache ist der einzige Beweis für das Dasein Gottes. Zum wirklichen Bewusstsein wird aber dieses ursprüngliche Ab-

hängigkeitsgefühl im Christen nur durch die Beziehung auf Christum, die Beziehung des christlichen Bewusstseins auf Gott und auf Christum ist in Einem. Zunächst stellt das Abhängigkeitsgefühl das Gesetztsein des Selbstbewusstseins im allgemeinen Naturzusammenhange und die Einheit und Totalität alles endlichen Seins im Selbstbewusstsein dar. In diesem drückt sich das Verhältniss Gottes zur Welt zunächst als Schöpfung und Erhaltung aus, die indessen beide in einander laufen. Schleiermacher lehrt auch hier die Unpersönlichkeit Gottes und die Ewigkeit der Weltschöpfung, und weist die Lehre von Engeln und Teufel in einen Anhang. Im Zusammenhange des endlichen Seins erscheint das Uebel auch als von Gott geordnet, in die Abhängigkeit von ihm mit befasst. Was von Eigenschaften Gott beigelegt wird, bezeichnet nicht in ihm selbst etwas Besonderes, sondern nur in unserer Auffassung; er bedingt mit allem Zeitlichen auch die Zeit selbst, dies ist seine allmächtige Ewigkeit; er bedingt mit allem Räumlichen auch den Raum selbst, dies ist seine allmächtige Allgegenwart; diese ewige und allgegenwärtige Causalität Gottes wird in der Gesammtheit und dem Zusammenhange des endlichen Seins vollkommen dargestellt. Die innere Lebendigkeit oder Geistigkeit der göttlichen Allmacht ist Gottes Allwissenheit. Die Eigenschaften der Einheit, Unermesslichkeit und Einfachheit finden bei Schleiermacher keine Stelle. Die Kehrseite zu der allgegenwärtigen und lebendigen Allmacht Gottes ist der Glaube an die ursprüngliche Vollkommenheit der Welt, d. i. an die innere Einheit und Zusammenstimmung des endlichen Seins. Die ursprüngliche Vollkommenheit des Menschen oder der Urzustand bezieht sich auf die bleibenden Grundverhältnisse der menschlichen Natur; in dem ursprünglichen Verhältnisse der Welt zur menschlichen Organisation bildet auch der Tod keine Störung.

Dem menschlichen Bewusstsein in seiner wirklichen, zeitlichen Erscheinung wohnt der Gegensatz ein; des Widerstrebens des sinnlichen Bewusstseins gegen das höhere Gottesbewusstsein ist sich die christliche Frömmigkeit als eigene That be-

wusst, dagegen der Aufhebung der Entzweiung und der lebendigen Gegenwart des Gottesbewusstseins als Gnade, d. i. als eines Mitgetheilten. Wenn unser sinnliches Bewusstsein, als Gefühl und Trieb, vom Gottesbewusstsein nicht ganz durchdrungen und bestimmt, sondern in einer Entwicklung und Thätigkeit für sich allein begriffen ist, so ist dies Sünde, die wir aber in uns als die Kraft und das Werk einer Zeit finden, in welcher unser Selbstbewusstsein noch nicht in der Richtung auf Gott begriffen war; wir werden uns des Grundes der Sünde theils in uns selbst, theils jenseits unseres eigenen Daseins bewusst; vom Zusammenhange mit der Erlösung abgesehen ist die Sündhaftigkeit ein Zustand vollkommener Unfähigkeit zum Guten, obgleich mit der Fähigkeit zur Aufnahme der Erlösung. Die Erbsünde ist im Zusammenhange mit der wirklichen Sünde Aller. Zugleich mit dem Bewusstsein der Sünde ist auch die Sehnsucht nach Erlösung gesetzt, die in der Weissagung sich zur Hoffnung und Ahnung der Erlösung steigert. Von dem Verhältniss, in welchem die Sünde zur Erlösung steht, wird der Unterschied in der Sünde bedingt. Auch das Sein der Sünde ist, obwohl in der Freiheit des Menschen gegründet, von Gott geordnet. Mit dem Zustande der Erlösungsbedürftigkeit ist im menschlichen Bewusstsein zugleich das Gewissen gesetzt (Gottes Heiligkeit), und zwischen der Sünde und dem Uebel ein Zusammenhang gesetzt (Gottes Gerechtigkeit), indem das gesellige Uebel dem Bewusstsein unmittelbar als Strafe für die Sünde erscheint.

Das Bewusstsein der Gnade, als das Bewusstsein der aufgehobenen Unseligkeit und der Theilnahme an einem neuen geistigen Leben in der Gemeinschaft mit Gott, geht auf Christum zurück. Die Erscheinung des Erlösers kann nicht aus den bestehenden geschichtlichen Verhältnissen der Menschheit erklärt werden, sondern ist als der Anfang eines neuen geistigen Lebens nur auf die göttliche Ursächlichkeit zurück zu führen; sie ist ein Wunder, nämlich die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur. Der Erlöser war als historisches Individuum zugleich die in der Zeit hervorgetretene,

reale Erscheinung des Urbildes der Menschheit, die Verwirklichung der Idee der Menschheit in Einem Individuum. Auf der einen Seite ist er uns vollkommen gleich, aber ohne Sünde, die der menschlichen Natur an sich nicht wesentlich ist, auf der andern Seite ist er, als Anfänger eines neuen geistigen Lebens, von allen Menschen darin verschieden, dass sein Gottesbewusstsein ein wahres Sein Gottes in ihm war, indem die menschliche Natur in Christo für sich betrachtet, ohne die Vereinigung mit der göttlichen, unpersönlich war und nur durch die göttliche subsistirte; ferner dass bei seiner Erzeugung die unmittelbar schöpferische Thätigkeit Gottes den Einfluss der Eltern, der eine Theilnahme an der allgemeinen Sündhaftigkeit bedingt, aufhob, obgleich darum Christus doch nicht vaterlos und ein Sohn des heil. Geistes war, und endlich dass er die Offenbarung der wesentlichen Unsündlichkeit und menschlichen Vollkommenheit darstellte, indem die durch nichts Sündliches getrübte göttliche Urkraft alle seine menschlichen Funktionen stets durchdrang. Die Auferstehung und Himmelfahrt stehen mit seiner Person in keinem wesentlichen Zusammenhange.

In der Mittheilung seiner Unsündlichkeit und Vollkommenheit besteht seine erlösende Thätigkeit, in der Aufnahme der an ihn Glaubenden in die Gemeinschaft seiner Seligkeit besteht seine versöhnende Thätigkeit, also in der Stiftung einer neuen geistigen Lebensgemeinschaft sein Geschäft. Dieses neue, ihm und uns gemeinsame Leben ist das absolute Wunder. Darin, dass Christi vollkommene Erfüllung des göttlichen Willens vermöge des gemeinsamen Lebens mit ihm auch die unsrige ist und im Zusammenhange mit ihm auch wir Gegenstand des göttlichen Wohlgefallens sind, liegt die Wahrheit der Lehre, dass Christi Gehorsam unsere Gerechtigkeit sei. Die Genugthuung Christi besteht darin, dass er nicht nur der zeitliche Anfang, sondern auch die ewige, unerschöpfliche Quelle des neuen geistigen Lebens der Menschheit geworden ist, und vermöge dieses unseres Einsgewordenseins mit ihm sieht und würdigt Gott die Gesammtheit der Gläubigen nur in ihm.

Die Vertretung der Gläubigen beim Vater besteht darin, dass nur durch Christum als den Mittler unsere Gemeinschaft mit Gott geknüpft und jede Anbetung Gottes ihm nur in Christo wohlgefällig ist. Die Höllenfahrt Christi ist aus der Schleiermacher'schen Dogmatik verwiesen. Christi königliches Amt besteht darin, dass Alles in der Gemeinschaft der Gläubigen fortwährend von ihm ausgeht; die Gemeinschaft der Gläubigen ist die Totalität der Erlösungsthätigkeit Christi. Die göttliche Thätigkeit, auf welcher der Anfang des neuen Lebens beruht, ist die Rechtfertigung, welche die Vergebung der Sünden und die Kindschaft Gottes in Einem Akte in sich fasst, so dass beide mit dem Glauben zugleich unmittelbar gewiss sind und die Entstehung des neuen Lebens mit dem Glauben zufällt, welcher die Aneignung der Unsündlichkeit und Seligkeit Christi ist und also die Continuität der göttlichen Thätigkeit in der neuen Schöpfung darstellt. Das Wachsthum in der Lebensgemeinschaft mit Christo ist die Heiligung, welche eine Annäherung an die göttliche Heiligkeit ist und in ihrem Fortschritt durch die Liebe bedingt wird. Das Gesammtleben der in die Lebensgemeinschaft mit Christo Eingegangenen in der Welt ist die christliche Kirche, die sich aus der Welt bildet und mehrt und durch die von Christo ausgehende göttliche Kraft sich vollendet. Die Aufnahme der Einzelnen in die Lebensgemeinschaft mit Christo ist die Erwählung Gottes, die nur Eine ist, nämlich Erwählung zur Seligkeit in Christo, und in ihrem Zusammenhange mit der allgemeinen Weltordnung als das Eingeschlossensein derer, die zu Christo gelangen, in die göttliche Vorherbestimmung erscheint, oder als die Wahrheit, dass Gott alle Menschen nur in Christo sieht.

Erst durch den Tod Christi, seine Entfernung von der Erde, konnte sich der das Gesammtleben der Gläubigen beseelende christliche Gemeingeist oder heil. Geist entwickeln; diesen in sich aufnehmen und in die Gemeinschaft Christi aufgenommen werden, Christum in sich haben und den heil. Geist haben, ist eins und dasselbe. Die Kirche ist das Abbild des durch die personbildende Vereinigung bestehenden Er-

lösers, und jeder des heil. Geistes in der Wiedergeburt theilhaftig Gewordene ist ein ergänzendes Glied dieser Gemeinschaft, während die Welt oder das sündhafte Gesammtleben der Menschen noch von der Kirche ausgeschlossen ist. Die heil. Schrift ist das erste Glied in der fortlaufenden Reihe aller Darstellungen des christlichen Glaubens, zugleich aber die Norm für alle folgenden, ob sie gleich keineswegs zuerst den christlichen Glauben bedingt, der vielmehr vorausgesetzt wird. Da die Wirksamkeit des heil. Geistes in der Kirche ungleich vertheilt ist und Einige überwiegend als mittheilend, die Mehrzahl überwiegend als empfangend sich verhalten, so bilden die Ersteren den Dienst des göttlichen Wortes; der öffentliche Kirchendienst ist überall an das göttliche Wort gebunden. Die Taufe, als die Aufnahme des Einzelnen in die Lebensgemeinschaft Christi, ist nur zugleich mit dem nach erfolgtem Unterricht hinzukommenden Glaubensbekenntniss ein vollkommener Akt. Das Abendmahl hat nur als Fortsetzung der Taufe seine Bedeutung zur Stärkung der Lebensgemeinschaft eines Jeden mit Christo. Die Einsegnung der Ehe ist nur ein Gebet im Namen Christi, d. h. ein Gebet in Christi Angelegenheiten und in seinem Sinne, ein solches, welchem das ganze Bewusstsein der Kirche von ihrem inneren Leben zu Grunde liegt. Alle Trennungen in der christlichen Kirche sind vorübergehend, und in jedem Theile der sichtbaren Kirche ist Irrthum vorhanden, obgleich die das Wesen der unsichtbaren Kirche ausmachende Wahrheit ebenso immer in der sichtbaren Kirche bleibt. Die Vollendung der Kirche hat unmittelbar nur den Werth eines Ideals, das immer angestrebt, nie ganz erreicht wird. Der Glaube an die Fortdauer der menschlichen Persönlichkeit nach dem Tode ist im Glauben an die ewige Fortdauer der Vereinigung des göttlichen Wesens mit der menschlichen Natur in der Person des Erlösers schon mit enthalten; es gibt einen unfrommen, egoistischen Glauben an die Unsterblichkeit, wie es eine fromme Entsagung auf die Fortdauer der Persönlichkeit gibt, wonach die Quelle der einzelnen Seelen, der gesammte Menschengeist, als die

wahre lebendige und ewige Einheit der nur als ihre vorübergehenden Actionen erscheinenden einzelnen Seelen betrachtet wird; so gewiss aber die menschliche Seele des Erlösers, als die ewige Gegenwart seiner geistigen Persönlichkeit in der Kirche, sich einer ewigen persönlichen oder vielmehr personbildenden Fortdauer erfreut, eben so gewiss haben wir Alle dieselbe zu erwarten. Die Vorstellungen von der Wiederkunft Christi, von der Auferstehung des Fleisches, vom jüngsten Gericht sind in sich widersprechende, in geschichtlich-bildlicher Hülle auftretende Darstellungen des Uebergeschichtlichen, die im Lehrgebäude nur untergeordneten Werth haben. Als die Einheit und das Resultat der göttlichen Thätigkeit in der erlösenden Wirksamkeit Christi in der Kirche erscheint die Weltregierung, die in dem Werke der Erlösung als Liebe und Weisheit sich bethätigt. Als Schauplatz der Erlösung ist die Welt die vollkommene Offenbarung der göttlichen Weisheit oder die beste Welt. Dieser wesentliche Inhalt des christlichen Glaubens concentrirt sich schliesslich in der Lehre von der göttlichen Dreieinigkeit, in welcher einmal das Sein Gottes in Christo und dann die in der christlichen Kirche, durch den von Christo ausgehenden und die Vereinigung mit Gott darstellenden heiligen Gemeingeist, sich fortsetzende Erlösung die beiden wesentlichen Punkte ausmachen, die kirchliche Fassung der Lehre aber, als eines rein inneren Verhältnisses in Gott selbst, aufgegeben wird. So in dieser Gestalt hat diese Lehre in der Glaubenslehre nur die Bedeutung eines verknüpfenden oder Collectiv-Satzes.

III. Der absolute Standpunkt der Schelling-Hegel'schen Religionsphilosophie.

§. 107.

Der Schelling-Hegel'sche Standpunkt.

Nachdem sich die beiden theologischen Standpunkte des Supranaturalismus und Rationalismus seit dem Ende des vorigen

Jahrhunderts in mancherlei Modificationen entwickelt und bis zum heftigsten und erbittertsten Kampf der Gegensätze gesteigert hatten, war unter dem Einfluss der Philosophie, dem sich auch der Supranaturalismus nicht zu entziehen vermochte, allmählich eine Annäherung beider Extreme und eine Tendenz zur Vermittlung derselben hervorgetreten, die sich zwar Anfangs nur in einem princip- und haltungslosen Schwanken zwischen beiden Seiten darstellte, inzwischen doch die Punkte andeutete, von welchen aus allein eine wahrhafte Vereinigung der Gegensätze ausgehen konnte, nämlich das Aufgeben der Unterscheidung zwischen sog. unmittelbarer oder übernatürlicher und sog. mittelbarer oder natürlicher Offenbarung und die Behauptung der Möglichkeit einer zur religiösen Erziehung der Menschheit dienenden göttlichen Offenbarung, deren Inhalt mit den Resultaten der Vernunft in Einklang stehen müsse. Aus solchen vorbereitenden Vermittlungsbewegungen zwischen dem Rationalismus und Supranaturalismus ging dann die eigentliche spekulative Theologie hervor, welche auf den Trümmern des durch die kritische Philosophie und den Rationalismus zerstörten orthodoxen Systems eine Fortbildung des protestantischen Dogma unternahm und durch wahrhaftes Erfassen und denkendes Begreifen des materialen Princips des Protestantismus, der Lehre vom Glauben, über den einseitig-theoretischen und abstract-äusserlichen Standpunkt des Katholicismus hinausschritt, was die bisherigen Richtungen so wenig vermocht hätten. Indem durch die spekulative Fortentwicklung des protestantischen Princips das Resultat zum Vorschein kam, dass das eigenthümlich Christliche kein übernatürliches, von aussen gekommenes, sondern aus dem Zusammenhange der Entwicklung des religiösen Geistes der Menschheit selbst herausgebornes Princip sei, ist der Protestantismus als solcher vollendet und Christus als die vollendete Schöpfung der menschlichen Natur festgehalten. Schleiermacher hatte die Vermittlung des religiös-philologischen Standpunktes mit dem wissenschaftlich-spekulativen nicht zu Stande gebracht; erst Schelling hat in seiner gotttrunkenen, poetisch-prophetischen

Jugendbegeisterung die spekulativen Resultate der bisherigen theologischen und philosophischen Entwicklung seit Spinoza zu Einem lebensvollen Keime vereinigt und die Religion als die Anschauung der Einheit des Endlichen und Unendlichen bestimmt.

Damit war das Princip der spekulativen Theologie zugleich in spekulativer Form ausgesprochen, dass der subjective Geist in und durch Gott selbst, der sich in und mit der Entäusserung des Subjects von seiner empirischen Particularität im anschauenden und denkenden Geiste offenbart, zu seiner Erkenntniss gelange. Gott und Welt sind eins; Natur und Geist, Reales und Ideales, Sein und Denken sind (nach Schelling) im Grunde ihres Wesens, in der Idee Gottes nur verschiedene Entwicklungsformen eines und desselben Wesens, des Absoluten oder Gottes, der nicht über, ausser und neben der Welt als ein besonders existirendes Wesen zu suchen, sondern das beseelende Princip der Dinge, die Weltseele ist. Darum ist alles wahre Sein und Leben göttlich und das Universum nur der Selbstoffenbarungsprozess des Absoluten. In der Natur lebt der Geist noch unbewusst, träumend, gleichsam erstarrt und versteinert; die Gesetze der Natur sind Gottes Gedanken. Schon deutlicher, obgleich ihnen selbst nicht bewusst, erscheint der lebendige Geist in den Thieren, in welchen er schon in einzelnen Blitzen von Erkenntniss aufleuchtet. Im Menschen tritt er in seiner wahren und herrlichsten Offenbarung hervor, als die wahrhafte Erlösung der Natur; im Menschen ist der Kern und die Blüthe der ganzen Natur, Ideales und Reales, als im mikrokosmischen Abbilde des Universums vereinigt. Der Mensch ist in seinem Wesen die vollkommenste Erscheinung des Absoluten. Darum ist die Menschwerdung Gottes eine ewige, in der ewigen Schöpfung stets sich wiederholende; das Endliche, die Welt, ist ein leidender Gott, der sich zur Freiheit des Selbstbewusstseins im Menschen heraufentwickelt, der im Werden begriffene Gott, welcher in seiner Wahrheit erst am Ende ist und erst im Gottmenschen die Fülle seines Wesens erscheint und als

absoluter Geist erscheint. Das immanente gegenwärtige Wirken Gottes in der Welt ist die Vorsehung, das Böse ein nothwendiger Durchgangspunkt in der Entwicklung und Offenbarung des Guten, die diesseitige Welt die Stätte für die Verwirklichung des persönlichen Geistes; die Entwicklung des Menschengeschlechts ging von ursprünglich-instinctiver Kultur aus, von welcher die gegenwärtige Bildung nur vereinzelte Reste sind; der Grundgedanke des Christenthums ist die Idee der Offenbarung oder Menschwerdung Gottes und die Versöhnung des Endlichen und Unendlichen im Menschen; aber der empirische, natürliche, sinnliche Mensch muss sich mit seinem endlichen Ich ganz in das Unendliche, Göttliche versenken und in seinem Leben und Handeln das göttliche Wesen ausdrücken, zur Erscheinung bringen; die individuelle Fortdauer der Seele nach dem Tode ist eine endliche und sich widersprechende Vorstellung; das Ewige der Seele ist ausser der Zeit, ihr ewiges Wesen manifestirt sich in der individuellen Erscheinung nur vorübergehend.

Während Schelling diese, allen Dualismus der Religion und Philosophie, der Offenbarung und Vernunft, des Glaubens und Wissens aufhebende Weltanschauung in ihren Grundzügen angedeutet, aber nicht systematisch begründet hat, gelangte Hegel von Schelling's Anschauung aus zur Klarheit und Bestimmtheit des Begriffs und schuf mit der Macht des freien Gedankens und dessen dialektisch-genetischer Bewegung, mit einer reichen Phantasie und einem tiefen Gemüthe sein grossartiges System, durch welches der Schelling'sche Standpunkt zum absoluten Begriff erhoben und vollendet worden ist.

§. 108.

*Hegel's spekulative Dogmatik.**)

Die Religion gehört, nach Hegel, in die Sphäre des absoluten Geistes und hat an der Sittlichkeit, so wie an der

*) Vergl. hierzu die im ersten Bande dieser Schrift §. 7 S. 15 und §. 10 S. 24—28 über die Hegel'sche Religionsphilosophie enthaltenen Andeutungen.

Kunst ebenso ihre Voraussetzung, wie sie selbst wieder die Voraussetzung für die Philosophie ist, die als die Wahrheit und Vollendung des religiösen Standpunkts erscheint. Das Wesen der Religion ist, der formellen Seite nach, ursprünglich weder Gefühl, noch Vorstellung, sondern Denken in der Form der ihren Inhalt aus sich heraussetzenden Vorstellung, so dass die Religion als diejenige Weise des Bewusstseins von Gott erscheint, in welcher die göttliche Wahrheit für alle Menschen ist. Das Absolute, der Geist, ist der Inhalt auch der Religion, deren Standpunkt aber der ist, das Absolute als ein Fremdes und Jenseitiges ausser sich und sich gegenüber zu haben. Der Anfang der Religion ist eben dieser Gegensatz Gottes und des Subjects, des Jenseits und des Diesseits; die treibende Macht und innere Bewegung der Religion geht aber darauf aus, diesen Anfang des religiösen Standpunkts zu überwinden, den Gegensatz zwischen Gott und dem Subject aufzuheben, aus dem Dualismus der religiösen Vorstellung heraus zu kommen und Gott in sich und sich in Gott zu wissen. In ihrer Wahrheit und Vollendung oder in ihrem Begriff ist die Religion zum philosophischen Standpunkt erhoben und ist hier als das Selbstbewusstsein des absoluten Geistes begriffen, d. i. als das Wissen des göttlichen Geistes von sich selbst durch die Vermittlung des endlichen Geistes. Das Sichselbstwissen Gottes und das vollendete Selbstbewusstsein des Menschen sind auf dieser Höhe des zum philosophischen Wissen erweiterten religiösen Standpunktes eins und identisch; das Selbstbewusstsein der Menschheit ist eben das absolute Selbstbewusstsein Gottes, das Wissen Gottes von sich selbst.

Der spekulative Gedankeninhalt der Dogmatik erscheint bei Hegel in folgender Gestalt.

In seiner reinen ewigen Idee, ausserhalb der Welt für sich gedacht, im Elemente des Denkens, oder als das allgemeine Wesen, die Substanz der Dinge ist Gott der Vater. Die ewige Idee Gottes im Elemente der Differenz, des Bewusstseins oder als die Entfaltung seiner selbst zum Reiche

der Ideen ist der Sohn; und indem Gott aus dieser seiner Besonderung zugleich ewig in sich zurückkehrt und als Einzelheit erscheint, ist er der Geist; die göttliche Idee im Elemente der Gemeinde ist das Reich des Geistes. Diese Idee Gottes als des Geistes, der sich ewig selbst entäussert und zum Anderssein wird, um aus diesem sich ewig in sich zurück zu nehmen, ist der Inhalt des Dogma von der Dreieinigkeit. So als der dreieinige ist aber Gott nicht sowohl eine absolute Person für sich, sondern die ewige Persönlichkeit selbst, das personbildende absolute Princip. Weil Gott Geist ist, setzt er ewig die Natur, als das Andere seiner, sich gegenüber, um aus demselben ewig wieder zur Versöhnung mit sich zu gelangen; dies ist die ewige Zeugung des Sohnes, die Idee der ewigen Schöpfung der Welt, ohne welche Gott nicht Gott wäre. In der Trennung der Momente des allgemeinen göttlichen Wesens, dem Gegensatze des Endlichen und Unendlichen, der Natur und des Geistes liegt der Abfall von Gott oder der Sündenfall, welchen die Kirchenlehre, anstatt ihn als das immanente Wesen des werdenden Menschengeistes, als den Anfang der nothwendigen Entwicklung des endlichen Geistes selbst zu fassen, als eine einzelne, jenseitige Thatsache in die Vergangenheit setzt. Obgleich an sich weder gut noch böse, ist die Natur als das Anderssein Gottes, welches zum Gegensatze fortgeht, dennoch die Möglichkeit des Bösen, dessen Entstehung darin liegt, dass der im Zusammenhange des Naturganzen einbegriffene endliche Geist von seinem göttlichen Ursprunge sich lostrennen und zu Gott in Widerspruch setzen kann. Dieser Gegensatz des Natürlichen und Göttlichen, Endlichen und Unendlichen ist aber ewig in Gott selbst aufgehoben und an sich versöhnt; der endliche Geist aber kann als werdender und sich entwickelnder nur durch die Entzweiung hindurchgehend zur bewussten Versöhnung gelangen, die Entzweiung wieder aufheben und die ansichseiende Versöhnung des Geistes mit sich selbst auch im endlichen Geiste vollziehen, Menschheit und Gott in uns setzen und in dieser Einheit sich wissen. Denn obgleich das Böse als die

Entzweiung mit dem Guten zugleich gesetzt ist, so ist es doch dasjenige, welches nicht sein, sondern negirt oder wieder aufgehoben werden soll durch die eigene That des Geistes. Dieses ewige Verhältniss des endlichen Geistes, der nothwendige dialektische Vermittlungsprozess des Geistes, als das ewige Fortgehen von der Entzweiung zur Versöhnung mit sich selbst, ist von der religiösen Vorstellung als ein äusserer, einzelner und vergangener Vorgang in der Person und dem Leben Christi vorgestellt, welcher als der Gottmensch ausschliesslich vorgestellt wird, während in Wahrheit die ganze Menschheit diese Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes darstellt.

Diese im religiösen Glauben als ein vergangenes Factum gefasste Geschichte des Versöhnungsprozesses wiederholt sich im religiösen Cultus auch im gläubigen Individuum, welches diesen Prozess hier momentan selbst durchmacht und aus der Entzweiung und Unbefriedigung zur Einheit mit Gott, zur Versöhnung fortgeht. Das Eingehen des Göttlichen in den Einzelnen, in welchem es freilich in Wahrheit an sich schon gesetzt ist, zur bewussten Versöhnung des Zwiespalts wird im Acte der Taufe äusserlich vorgestellt; im Abendmahle wird die Auferstehung des endlichen Geistes zum unendlichen Leben, die Vereinigung mit dem Göttlichen und Ewigen selbst in mystischer Weise angeschaut. Die Gemeinde der diesen Versöhnungsprozess in sich darstellenden und zur Einheit mit dem Göttlichen gelangenden Gläubigen ist die Gemeinschaft der Heiligen, die Kirche des Geistes, und ihr Selbstbewusstsein als dieses Einheitsbewusstsein ist der göttliche Geist selbst, der in jedem einzelnen endlichen Geiste sich manifestirt und durch dessen Vermittlung sich zum absoluten Selbstbewusstsein erhebt. Diesen auf dem religiösen Standpunkte wieder verschwindenden Moment hält der philosophische Standpunkt fest; im Denken ist das absolute Wesen selbst kein jenseitiges mehr, sondern als dieses Denken gegenwärtig und gewusst; erst dadurch, dass das endliche Bewnsstsein oder der Weltgeist zum absoluten Selbstbewusstsein sich erhoben

und erweitert hat, also erst am Ende, ist die Substanz auch Subject geworden; erst im endlichen Geiste kehrt Gott in sich selbst zurück, ist nur im Menschen Persönlichkeit und nur als diese Rückkehr und als dieser lebendige Prozess des sich ewig setzenden und wieder aufhebenden Gegensatzes ist Gott die absolute Suhjectivität.

§. 109.

Die Theologen der Hegel'schen Schule.

In die Theologie sind diese Principien der Hegel'schen Philosophie zuerst durch Daub und Marheineke, und später durch Rosenkranz, Baur, Conradi, Erdmann, Vatke, Strauss u. A. eingeführt worden. Daub, in seinen Theologumenen, und Marheineke, in seiner Glaubenslehre zweiter Ausgabe, haben die ersten Versuche gemacht, an die Stelle der bisherigen supranaturalistischen und rationalistischen Glaubenslehren eine auf das Grunddogma von der Dreieinigkeit gebaute und aus derselben als aus ihrem Princip systematisch gegliederte, spekulative Dogmatik zu setzen, jener mehr in scholastisch-substantieller, dieser mehr in spekulativ-ideeller Form. Beide haben das formale Princip des Protestantismus, die h. Schrift, als höchste Norm der christlichen Erkenntniss aufgegeben und die Wahrheit, die göttlich-menschliche oder objective Vernunft, an die Stelle gesetzt, die Bibellehre nur als erste und unvollkommenste, mit jüdisch-heidnischen Elementen versetzte Erscheinungsform der christlichen Idee gefasst, als deren weitere, organisch sich fortbildende Entwicklung die kirchlichen Dogmen erschienen, und das innere Princip der Dogmatik war für Beide die Einheit des göttlichen und menschlichen Geistes. Das specifisch Unterscheidende der durch diese beiden protestantischen Kirchenväter des neunzehnten Jahrhunderts begründeten spekulativen Dogmatik besteht aber darin, dass die religiösen Ideen nicht mehr als jenseitige, vergangene, historische Facta gefasst, sondern als die ewig

sich wiederholende Geschichte des Geistes, deren Momente nur die beschränkte religiöse Vorstellung als vereinzelte, einmalige Facta, wie zeitliche Schöpfung, Sündenfall, Erlösung, Gericht u. s. w., aus sich heraussetzt, begriffen wurden. Rosenkranz hat in seiner Encyclopädie der theologischen Wissenschaften die Theologie in ihrer inneren Architectonik und in dem immanenten Verhältnisse ihrer besonderen Disciplinen systematisch dargestellt; Vatke hat die Wissenschaft der kritischen biblischen Theologie des A. T. begründet und auf der Grundlage einer kritischen Geschichte ihrer genetischen Entwicklung durch verschiedene Zeitalter hindurch den allgemeinen Begriff und das Verhältniss der alttestamentlichen Religion zu den ihr vorhergehenden Stufen der Naturreligion darzustellen versucht. Erdmann gab in seinen Vorlesungen über Glauben und Wissen eine Phänomenologie oder (nach seinem eigenen Ausdruck) Odyssee des christlichen Bewusstseins, in seiner Entwicklung durch die untergeordneten Stufen bis zur höchsten Vollendung des spekulativen Bewusstseins. Baur, in Tübingen, führte den Gedanken der christlichen Religionsphilosophie als christlicher Gnosis in die Dogmengeschichte ein und suchte in dogmengeschichtlichen Monographieen die historische Entwicklung des Dogma als den dialektischen Prozess der christlichen Idee selbst und als die Fortbildung der unentwickelten Bibellehre zu immer reiferer Gestalt und immer adäquaterer Einheit von Inhalt und Form zu begreifen. Conradi hat in der phänomenologischen Entwicklung der objectiven Stiftung des christlichen Bewusstseins die Einheit der Offenbarung und des Selbstbewusstseins genetisch darzustellen und als die Wissenschaft des werdenden Begriffs der Religion zu begreifen gesucht; ausserdem den Begriff der Persönlichkeit, von ihren präexistentiellen Voraussetzungen aus und durch die geschichtliche Vermittlung hindurch bis zu ihrer Vollendung in der Gegenwart Christi in der Gemeinde, entwickelt; ferner in der Monographie über Unsterblichkeit und ewiges Leben die Identität des Unsterblichkeitsbegriffs und des Begriffs der Seele aufzuzeigen und

die Wahrheit der Unsterblichkeit als die gegenwärtige Vollendung der Seele zur absoluten, in Gott sich wissenden und in seiner Anschauung seligen Persönlichkeit zu begründen gestrebt, und endlich in seiner Kritik der christlichen Dogmen den positiven, spekulativen Gehalt der Dogmen aus ihrer symbolischen Form zu befreien versucht, um eben durch diese kritische Auseinandersetzung der Glaubensartikel, als der in dem Gottesbegriff an und für sich enthaltenen Bestimmungen, die Wahrheit und Realität des dreieinigen Gottesbegriffs oder der concreten, göttlich-menschlichen Persönlichkeit aufzuzeigen. Strauss hat in seinem Leben Jesu die ganze bisherige theologisch-exegetische Kritik der evangelischen Geschichte zum Resultate zusammengefasst und den mythisch-symbolischen Charakter *) siegreich nachgewiesen, nur dass freilich über dieser negativen Seite der Kritik die bestimmtere Herausstellung des bleibenden positiven Gehalts versäumt und als Resultat nur dies besonders herausgehoben worden ist, dass die Idee des Gottmenschen oder der vollendeten Persönlichkeit nicht ausserhalb der Entwicklung der Menschheit, sondern in und mit derselben sich verwirklicht. In seiner Glaubenslehre hat Strauss auf historischem Wege dasselbe, was Conradi gleichzeitig auf dem Wege der dialektischen Kritik unternommen, er hat den fortlaufenden geschichtlichen Entwicklungsgang der kirchlichen Dogmenbildung als den kritischen Selbstauflösungsprozess derselben dargestellt und aus den Formen des Kirchenglaubens die spekulativen Ideen befreit, nur dass er diese nicht — wie Conradi gethan hat — als den eigentlichen Kern und wahren Inhalt der Dogmen, als den Selbsterfüllungsprozess der christlichen Idee, sondern als einen specifisch neuen Inhalt fasste und somit auch hier nur die negative Seite der Kritik hervortreten liess.

Nach Hegel's Tode waren in der Hegel'schen Schule zwei Hauptrichtungen aus einander und mit einander in Streit getreten, der sich hauptsächlich um die drei Grundgedanken,

*) Vergl. hierüber den ersten Band dieser Schrift S. 84—89.

die seit Kant den Lebensodem der Theologie bildeten, um die Persönlichkeit Gottes, die Christologie und die Unsterblichkeit der Seele bewegten. Schaller, Rosenkranz, Daumer, Weisse, Göschel u. A. haben die theistische Gottesidee der Hegel'schen Philosophie zu vindiciren und spekulativ zu begründen gesucht und sich damit wieder auf Böhme's Standpunkt in der Trinitätslehre zurückgeworfen; wogegen Strauss, Blasche, Michelet u. A. die immanente Gottesidee als die einzig wahre Consequenz des Hegel'schen Standpunktes behauptet und Gott als die erst in der Menschheit zu ihrem absoluten Selbstbewusstsein gelangende, in der Menschheit sich ewig in's Unendliche selbst personificirende allgemeine Substanz gefasst haben. Rosenkranz, Hinrichs, Schaller, Göschel u. A. suchten die Christologie der Kirchenlehre, den Begriff des historisch-kirchlichen Gottmenschen in seiner specifischen Einzigkeit auch der Philosophie zu vindiciren, während von Strauss, Michelet, Blasche, Conradi u. A. als die Consequenz des Hegel'schen Standpunktes vielmehr diejenige Auffassung des Gottmenschen bezeichnet wurde, welche die Einheit Gottes und der Menschheit nicht in einem einzigen historischen Individuum, sondern in der ganzen Menschheit realisirt werden lässt, so dass diese der Gottmensch ist. Endlich versuchten Weisse, Göschel, Joh. H. Fichte u. A. auch die Vorstellung einer persönlichen Fortdauer der Seele nach dem Tode, und selbst die Auferstehung derselben mit einem feineren, ätherischen Leibe, aus der Hegel'schen Philosophie zu erweisen, wogegen Richter, Blasche, Daumer, Conradi diesen Versuch als einen Rückfall der modernen Subjectivität in die Endlichkeit bezeichneten und die Idee der Unsterblichkeit als ewig gegenwärtige Qualität des Geistes, im Sinne Hegel's, fassten.

DRITTES KAPITEL.

Die äussere Erscheinung des Protestantismus.

§. 110.

Der protestantische Geist als Gesinnung und als Macht der Zeit.

Nachdem im Mittelalter der Geist des Christenthums, als die allgemeine Macht der Kirche, von aussen her die Völker beherrscht hatte, erhob sich das Mark der germanischen Völker aus der Zucht des äusseren Gesetzes zur freien Innerlichkeit des Selbstbewusstseins und der Selbstbestimmung; das Wort vom Glauben, als welcher allein vor Gott gerecht und wohlgefällig und selig mache, war der Funke eines neuen geistigen Lebens geworden, welches nach langem Kampfe mit dem Bestehenden sich die Anerkennung seiner Selbstständigkeit errang und dem Alten gegenüber als selbstständige Macht constituirte. Der Geist aber, der das treibende Princip dieses Glaubens war und die neue Gemeinschaft im Glauben, die protestantische Kirche, zu Stande brachte, war der Grundgedanke des Christenthums, das Princip der Freiheit des Geistes, die Idee vom freien Christenmenschen, welcher (wie Luther sagt) durch sein Königthum aller Dinge mächtig und durch sein Priesterthum Gottes mächtig ist. Diese praktische Grundidee des Protestantismus ist allmählich zur lebendigen Gesinnung, zum Pathos der neuen Kirche geworden. Nach diesem Princip sind Cultus und Verfassung umgestaltet worden, und durch die kirchliche Erziehung realisirt sich der protestantische Geist im wirklichen Leben, das protestantische Princip wird individuell. Die besonderen Elemente und inneren Bestimmungen des protestantischen Princips, welche sich in den Formen der Sittlichkeit, des Cultus und der Verfassung wirkliches Dasein gaben, sind aber die dreifache Emancipation der

Nationalität von der geistlichen Fremdherrschaft Roms, der Individualität von der Priestergewalt, und des Weltlebens von der mittelalterlichen Jenseitigkeit und abstracten Heiligkeit.

Das nationale Bewusstsein der Völker, welches sich gegen Ende des Mittelalters zu regen begann, ist in der Lossagung von der römischen Hierarchie unmittelbar dem Drange gefolgt, die hohle Jenseitigkeit und absolute Transcendenz der ganzen mittelalterlichen Weltanschauung zu verlassen, das Diesseits, die gegenwärtige Wirklichkeit des wirklichen Lebens für sich in Anspruch zu nehmen und den wahren Begriff und Zweck der um ihrer selbst willen daseienden Menschheit zu realisiren. Die Erde (sagt Görres) hatte sich an den Himmel gelegt, wie an die Mutterbrust der Säugling, und sich freud- und lebenvoll gesogen; sie war erstarkt und sollte sich entwöhnen: die Reformation strebte auf eigene Füsse sie zu stellen; um dieselbe Zeit war die entlassene Erde auch zum vollen Selbstbewusstsein gekommen, sie hatte sich in ihrer Kugelform erkannt, es hatte der spähende Verstand eine neue Welt entdeckt .... und so wandte sich der Erdgeist in sich selbst zurück und suchte in der Tiefe andere Gaben, als die der Himmel spendet.

Gegen die Aeusserlichkeit der Versöhnung und die Verdienstlichkeit willkürlich auferlegter Werke hat die religiöse Innerlichkeit und der sittliche Ernst des Glaubens die Nothwendigkeit erkannt, sich selbst mit seinem ganzen äusseren und endlichen Sein und Thun aufzugeben, dem empirischen Menschen abzusterben und, in gänzlicher Hingabe des Gemüthes an Christum, dessen unendliches Verdienst sich innerlich anzueignen und ihn ganz in sich aufzunehmen. Nicht die Handlungen des Priesters und sein Ausspruch bewirken Sündenvergebung, sondern Gott selbst in dem mit der Gegenwart Christi lebendig erfüllten Gemüthe. Das Subject war frei geworden, die Schranke, die es von seinem Gotte getrennt hatte, war niedergerissen, es bedurfte nicht mehr der Vermittlung des Priesters, sondern den einzigen Hohenpriester und Mittler Christum hatte es im Glauben in sich; das leben-

dige göttliche Wort im Innern wirkt die Versöhnung, die nunmehr eine innerliche und diesseitige, anstatt einer äusserlichen und blos vorgestellten geworden ist. So war die Individualität von der Jenseitigkeit des Ideals emancipirt, der Laie war nicht mehr gottleer und gottverlassen ohne des Priesters Thun, sondern frei in Christi Allgegenwart, gottinnig und Gottes mächtig.

Auch das Weltleben wurde emancipirt und in seiner Berechtigung anerkannt; die Welt ist nicht mehr gottverlassen und ungöttlich, so dass nur durch abstracte Negation derselben der Himmel erworben werden könnte, sondern die irdischen Lebensverhältnisse wurden als die eigentliche und wahre Stätte zur Verwirklichung der Sittlichkeit anerkannt, die freilich ihrer Vollendung erst im Jenseits entgegen ging. Insbesondere wurden Ehe, Familienleben und Berufsthätigkeit, Arbeit, Wirken im Staate als göttliche Gebote erkannt und damit der Weg zur wahrhaften Erfassung ihres substantiellen Begriffs wenigstens angebahnt. Hatte sich Luther von dem Geiste der mittelalterlich-katholischen Askese noch nicht völlig emancipirt und die Ehe als von Gott um der Brunst willen eingesetzt erklärt, und hatte selbst ein Jacob Böhme das eheliche Werk als einen Ekel vor Gottes Heiligkeit, aus Sünde durch Adam's Fall entstanden und von der göttlichen Geduld zugelassen bezeichnet; so haben im letzten Stadium der Entwicklung des Protestantismus die Schleiermacher'schen Briefe über Schlegel's Lucinde das Element der Sinnlichkeit in der Ehe in sein Recht eingesetzt und die Ehe selbst in ihrer ganzen unendlichen Tiefe und wahrhaft sittlichen Bedeutung ergriffen; die pietistische Askese aber, die in neuerer Zeit hin und wieder sich in der protestantischen Kirche auszudehnen versucht und gegen die sog. weltliche Geselligkeit sich negativ verhält, ist nur als eine krankhafte Erscheinung zu betrachten, welche der freie Geist des protestantischen Lebens perhorrescirt.

§. 111.

Der protestantische Cultus.

Aus der Innerlichkeit des protestantischen Glaubens heraus hat sich in der neuen Kirche auch eine Reformation des Cultus gestaltet, welcher als die freie Reproduction des urchristlichen Cultus aus der Innerlichkeit des Geistes erscheint. Die besonderen Momente des protestantischen Geistes haben sich auch im Cultus ausgeprägt, sofern derselbe von der fremden, lateinischen Sprache durch Einführung des nationalen Elements sich emancipirte, ausserdem den objectiv-darstellenden Charakter und das Vorwalten des klerikalischen Moments und das äusserlich-einseitige, mechanisch-passive Verhalten der Gemeinde abstellte und dagegen die Innerlichkeit der Andacht als eigentliche Tendenz des Cultus in den Vordergrund treten liess, und endlich durch ein lebendiges Zusammenwirken der Gemeinde und des Geistlichen an die Stelle der objectiv-magischen Wirkung des Cultus die freie und selbstbewusste Erbauung der Gemeinde zum letzten Ziele des Cultus erhob. Nicht die sacramentlich-liturgische Seite, sondern das intellectuale Element, die Predigt des göttlichen Wortes, bildet das Centrum des protestantischen Cultus, zu welchem sich der Gesang der Gemeinde und das liturgische Gebet, das der Geistliche für die ganze Gemeinde vorliest, als das gemüthlich-vermittelnde Element verhalten. Der ganze Cultus constituirt sich durch das harmonische Ineinandergreifen des hymnologischen und liturgischen in das homiletische Element, welches letztere die selbstbewusste Einheit der Gemeinde repräsentirt, während die hymnologische Seite, der Gesang der Gemeinde, durch das gemeinsame Thun Aller die noch unmittelbare, substantielle Einheit des religiösen Gemeingeistes im Elemente der Empfindung zur Erscheinung bringt, und das vom Geistlichen für Alle vorgelesene Altargebet die ruhige, in sich befriedigte Einheit und Gleichheit der gemeinsamen Andacht ausdrückt.

Nach der ideellen Seite stellt sich der Inhalt des Glaubens in seinen Hauptmomenten oder in seiner Beziehung auf Vater, Sohn und Geist äusserlich im Festcyclus dar, welcher vom sonntäglichen Predigtcyclus ergänzt und ausgefüllt wird. Der im Weihnachts-, Ostern- und Pfingstcyclus beschlossene protestantische Festkreis bringt die ewigen inneren Thatsachen des göttlichen Menschenlebens in der Erinnerung an die äusseren Thatsachen des Lebens Christi der Gemeinde fortwährend zum Bewusstsein. Im Uebrigen hat die protestantische Kirche die besonderen heiligen Handlungen des Cultus auf die Taufe und das Abendmahl beschränkt, als welche allein vom Herrn eingesetzt seien, wozu später noch die kirchliche Einsegnung der Ehe hinzugekommen ist, obgleich dieselbe nicht eigentlich als Sacrament gelten soll. Die katholische Ansicht vom Sacrament, wonach dasselbe an sich, als äusseres Zeichen, *ex opere operato*, d. i. durch die Spendung des Priesters schon die magische Wirkung der übernatürlichen Gnade hervorbringt, wenn nur das empfangende Subject derselben nicht gerade widerstrebt, diese Auffassung wurde von den Reformatoren zugleich mit der Verwerfung der Transsubstantiation und des Messopfers aufgegeben, die erste und nothwendige Bedingung der Wirksamkeit des Sacraments im Subject in den Alles wirkenden Glauben verlegt, die Wirkung des Sacraments selbst aber der Wirkung des im Glauben aufgenommenen Wortes Gottes gleichgesetzt und die unbedingte Nothwendigkeit der Sacramente zur Seligkeit geläugnet. Während aber Zwingli die Sacramente als blosse öffentliche Bekenntniss- und Erinnerungszeichen fasste, welche nur der Gemeinde gegenüber, als Zeugnisse, Bedeutung haben sollten, hielten Luther und Calvin an einer besonderen, objectiven Bedeutung und Wirksamkeit des Sacraments im gläubigen Subject fest. Luther nahm in der Taufe eine Verbindung des göttlichen Wortes mit dem Wasser an, wodurch die Taufe ihre, übrigens nur durch die Vermittlung des Glaubens im Subject wirkende objective Kraft erhielt; während dagegen Zwingli die äussere Taufe nur als Symbol der inneren Reinigung und als ein

Bekenntniss für die Gemeinde fasste, und Calvin in der Taufe nur ein Symbol der durch den heil. Geist gewirkten Wiedergeburt und inneren Vereinigung mit Christo erblickte. Im Abendmahle trat die Differenz zwischen Luther und Zwingli darin hervor, dass Zwingli in demselben nur eine symbolische Erinnerungsfeier an das erlösende Leiden Christi fand, wobei der Glaube in den äusseren Zeichen die Gegenwart des Leibes Christi schaue, Luther dagegen eine im Augenblicke des Genusses in Folge der Allgegenwart Christi stattfindende realsubstantielle Gegenwart des Leibes und Blutes Christi in den unverwandelt bleibenden natürlichen Substanzen des Brotes und Weines annahm, in und unter deren Gestalt der Leib und das Blut Christi von Frommen und Gottlosen wirklich genossen würden. Calvin versuchte eine Vergeistigung der materiellen Auffassung Luther's und statuirte einen durch den Glauben vermittelten geistig-substantiellen Genuss des verklärten oder ätherischen Leibes Christi oder seiner verklärten persönlichen Menschheit.

War es von Seiten der Reformatoren ein Mangel an Consequenz, dass sie ihre Negation der katholischen Aeusserlichkeit nicht auch auf die Sacramente überhaupt ausdehnten und auch bei der Taufe und dem Abendmahle die Vorstellung von einer symbolisch-sacramentlichen Repräsentation des Göttlichen und von einer übernatürlichen Gnadenwirkung verwarfen; so ist diese Consequenz im Laufe der Fortbildung des protestantischen Geistes wirklich hervorgetreten und die Sacramente sind nur als öffentliche Zeugnisse des Glaubens, der Gemeinde gegenüber, die weiter keinen besonderen Werth für sich haben und im reifen Alter der Kirche entbehrlich seien, gefasst worden. Die Taufe gilt nur noch als Symbol der Aufnahme in die christliche Gemeinschaft und das Abendmahl als Brudermahl der allgemeinen Humanität.

§. 112.

Die Verfassung der protestantischen Kirche.

Aus dem protestantischen Princip des Glaubens ging auch eine veränderte Anschauung der Kirche hervor. Während nämlich im katholischen Begriff der Kirche die Idee mit der Erscheinung unmittelbar identisch gesetzt war und der Unterschied unbeachtet blieb, hielt die protestantische Anschauung in der Einheit ebenso den Unterschied beider fest und hob die Idee, als die innere Seite oder unsichtbare Kirche, vor der äusseren Seite, als der äusseren Erscheinung oder sichtbaren Kirche, in der Weise hervor, dass die äussere Kirche die innere enthalte und dass nur der letzteren die Prädicate der Einheit und Heiligkeit, welche die römisch-katholische Kirche der Kirche überhaupt vindicirt, zukomme. Näher wurde nun die Einheit der Kirche auch äusserlich in die Uebereinstimmung in der Lehre des Evangeliums und in der Verwaltung der Sacramente gesetzt, hauptsächlich und vorzugsweise aber in die Einheit des Glaubens und heiligen Geistes in die Herzen der Gläubigen; die Vorstellung einer durch die Hierarchie und das Papstthum vermittelten äusseren Einheit aber, die Anschauung der Kirche als eines besonderen, selbstständigen kirchlichen Staates wurde entschieden zurückgewiesen. Der auch von den Reformatoren für die protestantische Kirche in Anspruch genommene Begriff der Katholicität wurde als Universalität oder Christianität gefasst, d. h. als die Verbreitung der unsichtbar-sichtbaren Gemeinschaft der Gläubigen über die ganze Erde, so dass auch die wahrhaft Gläubigen und Frommen in der katholischen Kirche darunter mitbegriffen waren, bestimmt. Die concrete Einheit der inneren und äusseren Kirche oder die Einheit der Idee in der erscheinenden Wirklichkeit ist sonach der eigentliche protestantische Begriff der Kirche, worin dem Protestantismus der Begriff der idealen Menschheit, als der wahrhaften Universalität des Gottesreiches aufgegangen und der erste Schritt geschehen war, um mit

der Idee die Welt, die irdische Wirklichkeit, den Staat zu durchdringen und allmählich nach dem Ideale umzugestalten. Das Princip der Nationalität und die Idee der freien Gemeinde waren die besonderen Elemente, welche weiter in die protestantische Anschauung von der Kirche mit aufgenommen wurden. Während die römisch-katholische Kirche durch die im Papstthum culminirende Hierarchie als allgemeine abstracte Macht über die Nationen erschien, ohne doch dieselben in ihrer besondern Existenz als Momente in sich aufgenommen zu haben, sah die protestantische Kirche in der Nationalität die Wurzel des kirchlichen Lebens, im Staate den Boden für die Realisirung des religiösen Zweckes. Durch die Idee des allgemeinen Priesterthums ist aber ferner das hierarchische Verhältniss zwischen Priesterthum und Laien aufgehoben, die Idee der freien, autonomen Gemeinde hergestellt und der Geistliche nur noch als von der Gemeinde eingesetzter Lehrer des Evangeliums und als Verwalter der Sacramente anerkannt. Damit war überhaupt die dualistische Trennung zwischen Geistlichem und Weltlichem, Himmlischem und Irdischem, Kirche und Staat aufgehoben und der Laie als solcher nicht mehr für gottleer und dem Heiligen entfremdet betrachtet, sondern der dialektische Prozess des Glaubens und der Erlösung ist ein allgemeiner, der von jedem Gläubigen, welcher der Versöhnung und Seligkeit theilhaftig werden will, im Inneren durchgemacht werden muss.

Aus dieser bestimmten Anschauung von der Kirche gestaltete sich auch die Verfassung und das bestimmte Verhältniss der Kirche zum Staate. In allen, lutherischen und reformirten, Bekenntnissen ist die Kirche in ein inneres, wesentliches Verhältniss zum Staat getreten, als in welchem sich die neuentstandenen kirchlichen Gemeinschaften ihr äusseres Dasein gaben, als Landeskirchen sich constituirten. Die Kirche ist nicht mehr ohne die Weltlichkeit und ausser oder neben dem Staate, so dass der Mensch zwei besonderen Welten angehörte und zweierlei Interessen und Zwecke des Lebens hätte; dieser katholisch-mittelalterliche Dualismus ist verlassen,

und wie Kirche und Staat in einem und demselben Volksgeist ihre gemeinsame Wurzel haben, so kommen sie auch in einem und demselben letzten Zwecke überein, den sie nur in verschiedener Form darstellen. Während die katholische Kirche factisch die Selbstständigkeit des Staates aufhebt, ist nunmehr dieselbe im Protestantismus factisch anerkannt. Demgemäss hat sich auch die protestantische Kirchenverfassung unter dem Einfluss des Staates gebildet und das Recht der Kirchenhoheit oder der Oberaufsicht und Regierung der kirchlichen Angelegenheiten ist auf den protestantischen Landesherrn, als den *summus episcopus* der Kirche, übergegangen und durch den Religionsfrieden ausdrücklich übertragen worden. Vom Landesherrn wurden besondere Episcopalbehörden oder Consistorien mit weltlichen Mitgliedern, als Vertreter der Gemeinde in der Leitung der kirchlichen Angelegenheiten, eingesetzt. So waren die Consistorien einerseits, ihrem Wesen nach, kirchliche Institute, andererseits aber, in ihrer Erscheinung im Staate, zugleich landesherrliche Behörden. Die auf republikanischer Grundlage gebaute Synodal- und Repräsentativverfassung der reformirten Kirche hatte Anfangs den hergebrachten Dualismus zwischen Staat und Kirche nicht überwunden; jedoch wurde wenigstens in Deutschland diese Form der Verfassung niemals allgemein und sehr bald durch die Consistorien verdrängt, welchen die Aufsicht über Lehre und Cultus, die Verwaltung der äusseren Angelegenheiten, des Kirchenvermögens, der Rechtsverhältnisse oblag.

In den verschiedenen Theorien der Kirchenverfassung, welche sich im Laufe der Entwicklung des Protestantismus gebildet haben, macht die verschiedene Stellung der Consistorien zum Landesherrn den Grundunterschied aus. Das Episcopalsystem, nach welchem die geistliche Gewalt und das weltliche Regiment als an sich streng geschieden und nur zufällig im Landesherrn, als dem einstweiligen Vertreter des Bischofs, vereinigt angesehen werden, und die Vertretung des kirchlichen Lehrstandes im Consistorium eine vom Landesherrn unabhängige und selbstständige Stellung behauptet und diesem

nur die Ausübung der äusserlichen Kirchengewalt zuerkannt wird, steht durch seinen vorwaltend aristokratischen Charakter dem katholischen Standpunkte noch am nächsten. Im Territorialsystem ist dieser katholicirende Standpunkt aufgegeben und die weltlich-monarchische Seite hervorgehoben, die Kirchengewalt den Consistorien entzogen und dem Landesherrn als solchem als ein integrirender Theil seiner weltlichen Gewalt überhaupt, als eine an sich weltliche Sache, unumschränkt vindicirt worden; da inzwischen die Kirche hier nicht als äussere, sondern als innere gefasst wird, so bezieht sich diese dem Landesherrn zustehende Kirchengewalt nach dem Territorialsystem nicht auf das individuelle Gebiet der Lehre und des Glaubens, sondern blos auf die äusserliche Aufrechterhaltung des kirchlichen Friedens und gegenseitiger Toleranz. Einen republikanisch-aristokratischen Charakter trägt endlich das Collegialsystem, nach welchem die Kirche, als eine durch zufälliges Zusammentreten der Glieder entstandene freie Gesellschaft, das *jus in sacra* behalten, d. h. den Lehrbegriff und die Liturgie selbst bestimmen und auch ihre Geistlichen selbst bestellen, dem Landesherrn dagegen nur die Kirchenhoheit oder das *jus circa sacra*, nämlich die Oberaufsicht, das Schutzrecht und das Reformationsrecht, als Majestätsrechte, zustehen sollen.

Die Fortbildung des protestantischen Geistes im letzten Jahrhundert hatte die im Reformationszeitalter so schroff hervorgetretenen confessionellen Differenzen zwischen Lutheranern und Reformirten allmählich überwunden und in der Einheit der Grundprincipien aufgehoben. Als nun durch den Befreiungskrieg ein politisches Einheitsbewusstsein in Deutschland geweckt worden war, erwachte auch das Bedürfniss einer confessionellen Vereinigung der Lutheraner und Reformirten, und seit 1817 fand diese evangelisch-protestantische Union zuerst in Preussen und dann in den meisten deutschen Ländern Eingang. Zunächst war es blos eine äusserlich-rituelle Vereinigung, welche jedoch allmählich zur positiven Umbildung der altprotestantischen Symbole weiter fortschritt,

und obgleich sich besonders in Preussen eine Reaction der strengen Lutheraner mit fanatischer Hartnäckigkeit der Union überhaupt widersetzte, so drängt doch die Zeit immer mehr dahin, die protestantische Kirche zur evangelischen Landeskirche zu erheben und dadurch die concrete Einheit der Kirche im Staate erst wahrhaft zu realisiren, so dass die Religion ein nothwendiges, positives Element des objectiven Staatslebens bildet, zugleich aber ihre eigenthümliche gesellschaftliche Form als Kirche hat und in der nationalen Sittlichkeit ihre allgemeine praktische Energie bethätigt.

Dritter Abschnitt.

Die spekulative Vollendung des Christenthums

oder

Die Religion der Zukunft.

§. 113.

*Uebergang.**)

Katholicismus und Protestantismus bestehen gegenwärtig in Deutschland in äusserlichem Gleichgewicht neben einander, so zwar, dass im Süden der Katholicismus, im Norden der Protestantismus überwiegt. Beide verhalten sich aber nicht etwa zu einander, wie Wahrheit und Irrthum, wie dies die orthodox-ausschliessende Ansicht auf beiden Seiten ist; der Katholicismus, in seiner Erscheinung als der tridentinische, ist auch keineswegs als eine schlechthin antiquirte, durch den Fortschritt des Protestantismus absolut überwundene Gestalt des Christenthums zu betrachten; sondern in ihrem wahren Wesen, in ihrer idealen Gestalt erscheinen beide als gleich berechtigte und sich gegenseitig ergänzende Erscheinungformen des Christenthums neben einander. Die subjectiven Richtungen des mittelalterlich-christlichen Geistes haben sich im Protestantismus zu einer selbstständigen Gestalt constituirt; keine dieser beiden Formen ist eine absolute und höchste des christlichen Geistes, sondern beide sind in ihrer gegenwärtigen Bestimmtheit noch mit dem Widerspruch unwesentlicher und accidenteller Momente behaftet, wovon die

*) Vergl. oben §. 41 S. 99 — 106 und S. 39 — 48.

Religionsphilosophie sie zu befreien und die Principien in ihrer wesentlichen Idealität herauszubilden hat. In dieser Gestalt, in ihrer Wahrheit hat der dogmatische Gegensatz beider auf dem Standpunkte der spekulativen Betrachtung seine Bedeutung verloren, die begriffenen und von ihrer empirischen Einseitigkeit und Ausschliesslichkeit befreiten Gegensätze sind als solche aufgehoben und in ihrem inneren, nothwendigen Verhältniss zur christlichen Idee selbst angeschaut, als die durch die Nothwendigkeit der geschichtlichen Entwicklung antithetisch aus einander gelegten, für sich gleich berechtigten und wesentlichen Momente dieser Idee. Liegt also die Wahrheit des Christenthums auf keiner Seite ausschliesslich, sondern auf beiden zugleich, so erscheinen beide als endliche Durchgangsstufen zu einer höheren und vollendeteren Erscheinungsform des Christenthums, die sich aus der Einseitigkeit beider hervorzuarbeiten hat.

Nachdem schon seit dem Ende des vorigen Jahrhunderts einzelne prophetische Stimmen, wie Lessing, Novalis, Hölderlein, Schleiermacher, Schelling, Hegel, Marheineke u. A., die Zeit eines neuen Evangeliums geahnt und die Nothwendigkeit ausgesprochen hatten, dass über den Trümmern des Katholicismus und Protestantismus eine neue, vollkommnere Gestalt der Religion, eine ideale Wiedergeburt des Christenthums ihr Haupt erhebe; sind im Schoosse des Katholicismus wie des Protestantismus bereits Erscheinungen aufgetaucht, welche die in beiden verborgenen idealen Lebenskeime zu concreter Bestimmtheit hervorzubilden den Versuch gemacht haben. Es sind dies der nationale Katholicismus und der Neuprotestantismus, welche beide als theilweise Negation und zugleich als ideale Fortbildung der bisherigen Erscheinungsformen sich geltend machen. Der Deutschkatholicismus geht auf die nationale Emancipation von Rom und auf die Gründung von deutschkatholischen Landeskirchen aus, negirt das Princip der symbolisch-stabilen Auctorität und vindicirt sich die Wahrheit des katholischen Traditionsprincips. Der neuprotestantische Standpunkt der in Norddeutschland gebildeten

Gesellschaft „protestantischer Freunde“ verlässt die Bibel als Glaubensnorm und formales Princip des Protestantismus und den Standpunkt des Supranaturalismus und erklärt den Geist des Christenthums in seiner gegenwärtigen Bestimmtheit für die höchste Auctorität. Die katholische wie die protestantische Kirche erklären, dass auf solchem Standpunkte von den Neukatholiken und Neuprotestanten der Boden der katholischen und ebenso die Grundlage der protestantischen Kirche aufgegeben und darum auch auf den Namen und Zusammenhang mit dem Katholicismus und Protestantismus weiter keine Ansprüche zu machen sind. Es sind Lebensfragen beider Kirchen. Beiden religiösen Bewegungen der Gegenwart aber, der deutschkatholischen und der neuprotestantischen, bleibt voraussichtlich nichts anderes übrig, als entweder zur alten Gemeinschaft zurückzukehren, oder mit Muth und Entschiedenheit sich der modernen christlichen Weltanschauung in die Arme zu werfen und von aller Halbheit und Unfreiheit sich ganz zu emancipiren. Aus den Gährungen der Gegenwart wird und muss sich eine neue Religion entwickeln, welche der Form nach als die reifste Gestalt des Christenthums und als das durch die Vermittlung der Philosophie gewonnene Resultat der ganzen bisherigen christlichen Entwicklung, dem substantiellen Inhalte nach aber als die wahrhafte Versöhnung der Welt mit Gott sich darzustellen hat. Dieser neue Glaube wird alsdann gegen den Widerstand der „stumpfen Welt,“ gegen den Indifferentismus des Herkommens, wie gegen den Fanatismus und die Sophistik der bisherigen Orthodoxie, mit der ganzen Macht jugendfrischer und geisteskräftiger Ueberzeugungstreue sich geltend zu machen haben. Freilich sind jetzt die Bedingungen für die Einimpfung des neuen Glaubens in das allgemeine Bewusstsein vielleicht noch nicht allgemein vorhanden; aber gewiss wird die Zeit kommen, wo die Substanz dieses Glaubens das Pathos der wahrhaft Freien und Gebildeten werden wird und von da in's Leben des Volks dringen kann. Eine Verbesserung und Verjüngung des politischen Zustandes, eine neue Erhebung und Heiligung des ganzen welt-

lichen Daseins wird vielleicht vorhergehen müssen, ehe Glaubenssätze Eingang finden können, die allen eiteln Trost und alle leere Hoffnungen ausschliessen und auf die wahren Güter des diesseitigen Lebens hinweisen, wenn es nicht etwa gerade der Kraft dieses neuen Geistes vorbehalten bleiben soll, die gegenwärtigen socialen Lebensverhältnisse von innen heraus umzugestalten und denjenigen Theil der Menschheit, welcher von der Thierheit nicht loskommen kann, zur Würde der Humanität zu erheben.

Der Grundgedanke des Christenthums, welcher praktisch als die Energie der Freiheit sich erweist, ist theoretisch die Idee der Einheit Gottes im Menschen, die in ihrer Unmittelbarkeit im Stifter des Christenthums zur Offenbarung kam, dann aber ihre beiden Seiten, Gott und Menschheit, zum Gegensatz Gottes und der Welt, des Jenseits und des Diesseits, aus einander treten liess, um aus diesem Gegensatze erst zur wahrhaften, freien Versöhnung zu gelangen. Die bisherige Entwicklungsgeschichte des Christenthums stellte das Streben der Menschheit dar, die Entzweiung der Welt mit Gott zu überwinden und die unmittelbar gesetzte Versöhnung mit freier That hervorzubringen. Diese Zeit der freien, selbstbewussten Versöhnung der Menschheit mit Gott, der Vollendung des absoluten Evangeliums von der ewigen Menschwerdung Gottes bricht mit dem Glanze einer neuen Morgenröthe herein. Der Untergang der bisherigen Entzweiung und dualistisch-transcendenten Weltanschauung, die Ueberwindung der bisherigen Entfremdung des Geistes von seinem göttlichen Inhalte ist die eigentliche Tiefe und Höhe, die wahrhafte Affirmation und Positivität des Christenthums, der Sieg der Humanität und die wahrhafte Autonomie des menschlichen Geistes. — Nach diesen einleitenden Bemerkungen sind nunmehr die Elemente, aus denen sich die Religion der Zukunft constituiren muss, hervorzuheben, und hierauf ihr religiöser und ethischer Inhalt in organischem Zusammenhang aus einander zu legen.

ERSTES KAPITEL.

Die historischen Voraussetzungen und Elemente der Religion der Zukunft.

§. 114.

Uebersicht.

Baur, der Gegens. d. Kathol. u. Protest. (1833) 1838. S. 586—631.
Daumer, Andeut. eines Systems spekul. Philos. 1831. S. 19—57.
Michelet, die Epiphanie der ewigen Persönl. d. Geistes. 1844. S. 174—188.
Hegel's Werke. B. I. S. 310—315. Vgl. dazu Hegel's Leben, von Rosenkranz. 1844. S. 140 ff.
Carriere, die Relig. in ihrem Begriff u. s. w. 1841. S. 158—213.
Noack, der Religionsbegriff Hegel's. 1845.
Zeller, über das Wesen der Religion. In Theol. Jahrb. 1845. S. 26—75.
Michelet, Entwicklungsgesch. d. neuesten Philos., mit besonderer Rücksicht auf den gegenwärtigen Kampf Schelling's mit der Hegel'schen Schule. 1843.
Reiff, der Anf. der Philos. 1840. S. VIII.—XI. u. 121—127.
Reiff, über einige wichtige Punkte in der Philos. 1843. Vergl. Reiff, über Schelling'sche Philos., in Schwegler's Jahrb. d. Gegenwart. 1843. S. 125—128, und ebendaselbst, 1845, S. 105—183: Reiff, über Krause's Philosophie.
Hinrichs' politische Vorlesungen. 1843. II. B.
Planck, zur Kritik des Reiff'schen Systems. In Schwegler's Jahrb. d. Gegenw. 1844. S. 911—944. Vgl. Noack, noch ein Wort über die Philos. der Gegenw. In Schwegler's Jahrb. der Gegenw. 1845. S. 569—587.
Noack, eine Ansicht über die Principien des Deutschkatholicismus und sein Verh. zum Protest. Schwegler's Jahrb. d. Geg. 1845. S. 615—647.

Die idealen Momente im Katholicismus und Protestantismus, welche als besondere Seiten der christlichen Idee erscheinen, bilden mit der Substanz der modernen Weltanschauung, als dem positiven Resultate der neuesten Entwicklung der Philosophie, diejenigen Elemente, aus deren Zusammengehen zu organischer Totalität die neue Form der Religion in der Zukunft sich constituirt. Was zunächst die idealen

Principien des Katholicismus und Protestantismus angeht, so stellt im Allgemeinen jener die objectiv-positive und dieser die subjectiv-negative Seite der christlichen Idee dar, so dass beide sich gegenseitig ergänzen und eine jede in der andern ihre nothwendige Kehrseite hat. Dem Princip der Katholicität steht das weltlich nationale Princip des Protestantismus, dem katholischen Princip der Aristokratie des Geistes die protestantische Idee des allgemeinen Priesterthums und dem katholischen Traditionsprincip das protestantische Princip der Kritik ergänzend zur Seite. Was die moderne Weltanschauung anlangt, so bildet die Kritik und Consequenz des Hegel'schen Standpunktes der Absolutheit des Selbstbewusstseins den Ausgangspunkt, von wo aus die Subjectivität nothwendig in ihr wahres Verhältniss zur Offenbarung umschlägt in dem von Solger angedeuteten und von Reiff vollendeten Standpunkt, und schliesslich wird der Inhalt der modernen Weltanschauung, welcher in's Leben einzuführen ist, in der compendiarischen Form eines neuen Glaubensbekenntnisses zusammengefasst.

I. Die Wahrheit des Katholicismus in seinen formellen Principien.

§. 115.

Die Universalität und Katholicität des christlichen Geistes.

Obgleich der Katholicismus in seiner historischen Erscheinung die Einseitigkeit an sich trägt, dass die Objectivität des christlichen Geistes über die Subjectivität das Uebergewicht behauptet und der Glaube des Subjects ausschliesslich vom objectiven Zusammenhange der geschichtlichen Entwicklung abhängig erscheint, so ist doch das hier zum Grunde liegende Princip, dass der Glaube des Einzelnen im objectiven Zusammenhange mit der geschichtlichen Entwicklung des christlichen

Geistes stehen müsse und vom allgemeinen christlichen Bewusstsein nicht getrennt sein dürfe, in seiner Wahrheit und Berechtigung anzuerkennen. Der Begriff der Katholicität beruht auf dieser Forderung der Einheit und Allgemeinheit des Glaubens, die zugleich den Sinn enthält, dass zwischen dem Glauben des Volks und der Wissenden kein materialer Unterschied sei, dass ein Dualismus und wesentlicher Widerspruch zwischen Glauben und Wissen dem substantiellen Inhalte nach nicht stattfinde und also ein absoluter Bruch zwischen Religion und Philosophie nicht möglich ist. Hierin ist die Nothwendigkeit ausgesprochen, dass die jezeitige religiöse Weltanschauung ebenso den Inhalt des Volksglaubens, wie des vermittelten Wissens, der Religion, wie der Philosophie ausmachen müsse und nicht etwa zwischen beiden eine Verschiedenheit in der Weise stattfinden dürfe, dass mit der Erhebung des Glaubens zur höhern Form des Wissens zugleich der substantielle Inhalt ein anderer würde. Ein solcher, die Allgemeinheit des substantiellen christlichen Geistes aufhebender Dualismus gehört nur Zeiten der schroffsten religiösen Entzweiung an und kann nicht permanent werden. Diese im Princip des Katholicismus unmittelbar enthaltene Wahrheit muss die Spekulation anerkennen; auch der Glaube, als der Standpunkt der Laien, hat in der unmittelbaren Totalität des Gemüths, als der Einheit von Gefühl und Anschauung einerseits und von Gefühl und Wille andererseits, die Einheit und Totalität der Momente der christlichen Idee.

Indem aber so der christliche Geist als innere Allgemeinheit und Einheit sich erweisen muss, ist er zugleich die allgemeine Macht über das wirkliche Leben; die nothwendige und wesentliche Ergänzung der Katholicität ist die Universalität des christlichen Geistes, d. i. die über allem endlichen und particularem Dasein waltende Macht des allgemeinen Selbstbewusstseins. Freilich ist in der historischen Erscheinung des Katholicismus, in Folge der abstracten Trennung von Kirche und Welt, diese Universalität des Christenthums als der Weltreligion eine noch unvermittelte und abstracte Allge-

meinheit, die ein blosses Postulat bleibt. Die Wahrheit der katholischen Anschauung von der Kirche, als allgemeiner, liegt in der Bestimmung, dass die Idee des Gottesreiches mit der allgemeinen Idee der Menschheit schlechthin zusammenfällt und beide, der Zweck des Christenthums und der Zweck der Menschheit, unmittelbar identisch sind, dass es mithin die Aufgabe und das Ziel der Kirche ist, das Reich Gottes in der Menschheit überhaupt zu verwirklichen und alle Menschen darin zu umfassen. Die Einseitigkeit und Mangelhaftigkeit der katholischen Auffassung liegt nur darin, dass dieser universale Zweck ausserhalb des Staates und ohne denselben sich realisiren soll und also die Kirche vom Staate sich ausschliesst, über dem Staate und ausserhalb der Welt als eine abstracte allgemeine Macht getrennt verharren soll, ohne mit der Welt zu concreter Einheit zusammen zu gehen, in welcher allein sich die Universalität des Christenthums wirklich zur sichtbaren Erscheinung bringen kann. Darum hat das katholische Princip der Katholicität und Universalität zu seiner wesentlichen und nothwendigen Ergänzung das protestantische Princip der Nationalität und Weltlichkeit, durch welches jene abstracte Einseitigkeit wieder aufgehoben wird.

§. 116.

Die Aristokratie des christlichen Geistes.

Schloss die Universalität des christlichen Geistes auch die Idee der substantiellen Einheit und Allgemeinheit des Glaubens in sich, so war doch im Wesen des Katholicismus zugleich der formelle Unterschied des Glaubens und Wissens unmittelbar zum Bewusstsein gekommen. Die im Wesen der Religion und des menschlichen Geistes nothwendig gesetzte Idee des Unterschiedes von Geistlichen und Laien, Wissenden und Glaubenden enthält die Wahrheit der Auctorität und der Aristokratie des christlichen Geistes. Der Standpunkt des

Laien ist der Form nach ein anderer, als der des Wissenden; das Wissen als höhere Form des religiösen Bewusstseins schliesst den Glauben als lebendigen in sich, nicht aber der Glaube das Wissen als solches. Vielmehr ist der Glaube der unmittelbare substantielle Grund des religiösen Wissens und dieses das Selbstbewusstsein des Glaubens. Diese relative Trennung zwischen der substantiellen Einheit des Glaubens und der Vermittlung desselben zum Wissen bildet die concrete Basis des Verhältnisses zwischen Geistlichen und Laien in der Gemeinde; beide Formen sind in der Gemeinde zu ihrer wechselseitigen Ergänzung bestimmt, und in der Wirklichkeit wird der Unterschied immer als ein flüssiger und ideell sich wieder aufhebender erscheinen. Das Wissen des Glaubens, das freie religiöse Selbstbewusstsein zu erringen, ist die Lebensaufgabe des Geistlichen, welcher gewissermassen als religiöser Genius den religiösen Inhalt, als immanente Anschauung des Absoluten, an die Gemeinde mittheilt, die darin den Inhalt ihres eigenen Geistes wieder finden soll. So bringt der auf der Höhe der religiösen Bildung stehende Geistliche das jezeitige Resultat der gegenwärtigen religiösen Bildung zum Bewusstsein der Einzelnen und schliesst den substantiellen Inhalt des Glaubens mit dem concreten Bewusstsein der Gemeinde zusammen. Die von dem Geistlichen, als dem Manne des Wissens, ausgesprochene Offenbarung des religiösen Inhalts wird für die Gemeinde Auctorität, an welcher das Bewusstsein des Laien sich bildet und orientirt, dessen Ehre darin besteht, den Geist der Zeit als eine lebendige Macht über sich anzuerkennen, unter die Hoheit des freien Selbstbewusstseins und der Bildung gläubig und verehrend sich zu beugen, mit deren Inhalte sich zu erfüllen und daran reif zu werden in Glauben und Gesinnung. Diese Auctorität des Wissens in der Religion ist der nothwendige Ausgangspunkt aller Erziehung in und zur Religion, mit der Bestimmung freilich, dass sich der äusserlich an das Subject herangebrachte Inhalt auf lebendige Weise sich mit dem subjectiven Geiste vermittle. Aber bei der Masse der Gemeinde, insbesondere bei dem weiblichen

Geschlechte, bleibt diese Vermittlung immer eine solche, die nicht zur höchsten Form, zum freien Wissen und Selbstbewusstsein fortgeht, sondern sich vorwaltend in der Unmittelbarkeit naiver Instinctivität verhält und in solcher Form auf Auctorität sich fortwährend stützt. Auf dem theoretischen Gebiete in der Religion nehmen die Laien vorwaltend den Standpunkt der Receptivität ein, sie verhalten sich zu der im Fortschritte des Christenthums sich kundgebenden Offenbarung des Göttlichen gläubig und hingebend. Was so der Laie gläubig aufnimmt, aus tiefer Verehrung für die selbstbewusste Manifestation des Geistes, ist doch immer nur die als unbewusster Keim in ihm selbst schlummernde Substanz der Wahrheit, das Ansich seines eigenen substantiellen Wesens. Diese Gläubigkeit, in dem geforderten höchsten und edelsten Sinne, ist der nothwendige Standpunkt des Volkes und von einem bigotten, dumpfen und stumpfen Auctoritätsglauben gewöhnlicher Art eben so weit entfernt, wie dieses aristokratische Verhältniss des Wissens in seiner Reinheit und Idealität mit der Tendenz der Hierarchie und des Pfaffenthums durchaus keine Gemeinschaft hat.

§. 117.

Die Traditionsidee.

Ist im Begriffe der Katholicität die Idee der substantiellen Einheit und Allgemeinheit des christlichen Geistes unmittelbar enthalten, in der Idee der Auctorität und Aristokratie des Geistes aber diese Einheit zugleich in ihrem formellen Unterschiede hervorgetreten, als Einheit im Unterschiede gewusst; so hebt sich nun dieser Unterschied in der objectiven Continuität des christlichen Geistes in seiner geschichtlichen Entwicklung zur concreten und vermittelten Einheit wieder auf. Diese objective Einheit des in der Kirche sich fortpflanzenden christlichen Geistes ist darum das dritte Moment im Katholicismus, welches in seiner Idealität eine berechtigte Seite der

christlichen Idee bildet und als ein besonderes Element in die Religion der Zukunft aufzunehmen ist. Der symbolische Protestantismus hat einseitiger Weise mit dem Missbrauche der Tradition auch das Princip derselben Preis gegeben und mit seinem abstracten Zurückgehen auf die urchristliche Form der christlichen Idee in der Schrift die geschichtliche Entwicklung des christlichen Geistes wenigstens formell verworfen. Diese concrete Einheit des kirchlichen Geistes oder des objectiven christlichen Bewusstseins ist nun aber die Wahrheit des katholischen Traditionsprincips, welches die Basis der welthistorischen Entfaltung des Christenthums ist. (Vgl. §. 41 u. 113.) Im katholischen Lehrbegriff ist zugleich anerkannt, dass im kirchlichen Bewusstsein auch Solches enthalten sein könne, was in der heil. Schrift nicht begründet sei und mit dem Inhalt derselben nicht übereinstimme, gleichwohl aber durch den sich fortbildenden christlichen Geist nothwendig vermittelt und hervorgetrieben sei. Diese unendliche Fortbildungsfähigkeit der christlichen Idee, die Perfectibilität des Christenthums ist die eigentliche Wahrheit der katholischen Tradition. Diese Fortbildung hat auch die katholische Kirche bis zum tridentinischen Concil fortwährend thatsächlich ausgeübt, indem Dogma, Cultus und Verfassung im Laufe des Mittelalters weit über die ursprüngliche Einfachheit der ersten christlichen Jahrhunderte hinausgeführt wurden. Der Gegensatz zwischen dem tridentinischen Katholicismus und dem Protestantismus, welche beide das Resultat der mittelalterlichen Entwicklung des Christenthums sind, steht selbst innerhalb dieser Fortbildung der christlichen Idee, welche ihre Momente hier antithetisch aus einander gelegt hat. Erst seit der Fixirung des Katholicismus zu Trient ist die katholische Kirche diesem ihrem eigenen Princip untreu geworden und der Protestantismus hat es formell ganz zurückgewiesen, indem er die Bibel zur Norm der Kirchenlehre erhob. Die ideal-spekulative Richtung innerhalb der beiden Kirchen hat sich dagegen die Bedeutung dieses Princips in seiner wahrhaften Idealität wieder zum Bewusstsein gebracht, und der neue nationale Katholicismus

wird, wenn er sich als Fortbildung des alten Katholicismus zu seiner ideellen Wahrheit gestalten will, sich die Traditionsidee in dieser Gestalt vindiciren müssen. Uebrigens ist in der katholischen Traditionsidee nur die eine Seite der Wahrheit, die Affirmation im Fortschritte, die Positivität des christlichen Geistes in seiner objectiven kirchlichen Fortbildung enthalten; desshalb bildet das protestantische Princip der Kritik, als die Negation in der historischen Entwicklung des christlichen Geistes, oder die Negativität der christlichen Idee, die ergänzende Kehrseite des katholischen Traditionsprincips.

II. Die idealen Principien des Protestantismus.

§. 118.

Die weltlich-nationale Seite des christlichen Geistes.

Während im Katholicismus die Kirche als die allgemeine Macht des christlichen Geistes über den Nationen und über der Weltlichkeit erhaben erscheint und in abstractem Fürsichsein verharrt, ist im Protestantismus auch die weltlich-nationale Seite in den Begriff der Kirche mit aufgenommen und damit erst der Weg zur concreten Verwirklichung der Universalität des Gottesreiches betreten. Blos in ihrer Allgemeinheit und im Gegensatz zur Welt vorgestellt, ist die Kirche eine Abstraction; sie muss sich auch individualisiren und realisiren; sie darf nicht aus der Welt entfliehen und die Endlichkeit nicht abstract negiren, sondern muss in dieselbe eingehen, um sie mit der Macht ihres Geistes zu durchdringen und von innen heraus umzubilden. Diese Beseelung und Belebung der Weltlichkeit mit der christlichen Idee schloss der katholische Gegensatz des weltlichen und geistlichen Princips aus; im katholischen Mittelalter sollte sich der Mensch so wenig wie möglich positive Existenz im wirklichen Leben geben. Die Wahrheit des protestantischen Princips dagegen fordert, dass die innere Religiosität des Subjects auch praktisch

werde und die concreten Lebensverhältnisse zur Einheit des religiösen Lebens verkläre, dass der Mensch in einer objectiven Wirksamkeit und allgemeinen Thätigkeit im Staate zum Genusse seiner Subjectivität gelange. Insbesondere aber ist in der durch die Reformation hervorgerufenen Entstehung von Nationalkirchen unmittelbar die Wahrheit enthalten, dass die Nationalität die Wurzel der Humanität ist und dass die Religion ihre universale Bestimmung nur auf dem festen Boden und der sichern historischen Grundlage der Nationalität realisirt, ohne welche die Universalität des Gottesreiches nur ein ewig unerreichbares Ideal bliebe. Die Frucht des Protestantismus ist die Idee des wahrhaft christlichen Staates, d. h. eines solchen Staates, dessen Form und Grundlage der Idee der Freiheit, der Humanität und religiös-sittlichen Cultur entspricht, eines wahrhaften Humanitätsstaates, dessen Interesse sich nicht blos um die Sorge für die materiellen Bestrebungen, für die Sicherheit der Person und des Eigenthums und für die äussere Ordnung bewegt, sondern der alle Seiten des geistigen Lebens in seinen Kreis aufnimmt und dieselben in seinem Organismus darzustellen strebt. Die Seele des ganzen Weltlebens soll der religiös-sittliche Geist sein und von diesem inneren Lebenspunkte aus in alle Adern des Staates und der Weltlichkeit ihr Leben einströmen. Die Aufgabe der Religion im Staate ist die Befreiung der Individuen von der unmittelbaren Natürlichkeit und egoistischen Particularität und ihre Erhebung zum geistigen, allgemeinen und substantiellen Leben, d. i. zur wahrhaften Bildung. Wahrhaft frei und innerlich unabhängig von der Endlichkeit und Beschränktheit des Lebens, so wie von sich selbst und seinem zufälligen Bewegen wird der Mensch erst in der Religion, deren Angelpunkte Wahrheit, Freiheit und Liebe sind, die den lebendigen Inhalt der wahrhaften Bildung ausmachen. Auf diese Weise ist der wahrhaft christliche oder Humanitätsstaat die concrete Erscheinung der Kirche, die gegenwärtige Vollendung des Gottesreiches, dessen Idee das eigentlich Innere, die ideelle Wahrheit, der Lebenskeim des Staates, das staatbildende

Princip ist, welches die Gestalten der individuellen und öffentlichen Sittlichkeit in unendlicher Mannichfaltigkeit hervortreibt.

§. 119.

Die Idee des allgemeinen Priesterthums.

Der formelle Unterschied zwischen Geistlichen und Laien, der auf dem theoretischen Gebiete in der Religion gesetzt war, wird im Praktischen wieder neutralisirt durch die Idee des allgemeinen Priesterthums oder das protestantische Individualitätsprincip. Die religiös-sittliche Persönlichkeit erscheint im Protestantismus als eine gleich berechtigte. Nicht der Priester repräsentirt das Göttliche durch seine klerikalischen Handlungen, so dass ihm, als mit einem besonderen Charakter der Heiligkeit Begabten, gegenüber der Laie für sich dem Heiligen und Göttlichen entfremdet wäre, sondern als Kinder Gottes, als Glieder der Gemeinde Christi sind Alle einander gleich. Nicht der Priester ist der Mittler zwischen Gott und dem bedürftigen und entzweiten Individuum, so dass dieses im Cultus nur in unthätiger Passivität dem klerikalischen Thun gegenüber verharrte und sich nur aufnehmend gegen eine von aussen mitgetheilte Gnade verhielte; sondern die Selbstlosigkeit des Laien, seine Unfreiheit dem Priester gegenüber ist aufgehoben, und zur wahrhaften, innerlichen Vermittlung der Gnade mit dem Subject wird dessen freie Selbstbestimmung und Selbstthätigkeit in Anspruch genommen. Den Weg dieser Vermittlung bildet die Anschauung des in der Gemeinde als solcher gegenwärtigen Christus, der die Seele und das innere Band der Gemeinde ist. Jeder ohne Unterschied muss die Stationen des Erlösungsprozesses in sich durchmachen; jeder muss in sich selbst die Versöhnung vermitteln und das Göttliche in sich zum Leben wecken; die Gewissheit und der Trost der Versöhnung kommt ihm nicht von aussen und ist ihm nicht an sich etwas Fremdes, sondern in der ursprünglichen Göttlichkeit des menschlichen Geistes begründet. Im

rechtfertigenden Glauben ist die Selbstentfremdung des Menschen mit seinem göttlichen Ideale aufgehoben; indem das Subject sich mit dem persönlichen Gegenstande des Glaubens, der reinen und vollendeten Individualität des idealen Christus, als des Gottmenschen, erfüllt und mit demselben eins wird, weiss es sich zugleich in Gott und, gleich dem Priester, gotterfüllt und frei durch Gott. Auf diese Weise trägt der protestantische Glaube den Keim der immanenten Weltanschauung, die unentwickelte Idee der Immanenz Gottes im menschlichen Geiste in sich, und zugleich ist die Lehre vom alleinrechtfertigenden Glauben, die Idee der reinen Menschheit an's Licht des Bewusstseins gestellt, der Gedanke der Humanität als die Grundidee des Christenthums festgestellt. Der dialektische Vermittlungsprozess des durch eigene freie That in Gott zur freien Persönlichkeit sich vollendenden subjectiven Geistes ist in der Idee des allgemeinen Priesterthums angeschaut. Durch den Glauben ist Jeder Glied des Gottesreiches; und durch diesen Glauben, der das Princip und treibende Element des wahrhaften religiösen Gemeinsinnes ist, stellt die Gemeinde in dem wechselseitigen Verhältnisse der besonderen religiösen Persönlichkeiten unter einander ein allgemeines und gegenseitiges Priester- und Mittlerthum dar, indem Jeder den Drang und die Bestimmung hat, die Versöhnung mit Gott zur Versöhnung Aller, zur Einheit Aller in Gott zu verallgemeinern und zu erweitern.

§. 120.

Die Negativität der christlichen Idee oder die Kritik.

Ist in der katholischen Traditionsidee das Princip der organischen Fortbewegung des christlichen Geistes ihrer affirmativ-positiven Seite nach enthalten, so bildet hierzu das protestantische Princip der Kritik das nothwendige Complement, sofern dieselbe die reinigende und eigentlich reformatorische Thätigkeit des christlichen Geistes ist. Die Rückkehr der

Reformatoren zur Bibel als der richterlichen Norm, wornach aus der Kirchenlehre das Zufällige und Unwesentliche vom specifischen christlichen Glaubensinhalt auszuscheiden und der letztere in seiner Reinheit herauszustellen sei, war schon unmittelbar der Standpunkt der Kritik; denn der kirchliche Lehrbegriff sollte hiernach nur in seiner Uebereinstimmung mit dem biblischen, die spätere Erscheinungsform des christlichen Geistes in ihrer Uebereinstimmung mit der früheren als Ausdruck der christlichen Wahrheit gelten. Dass nun die Schrift zur absoluten Auctorität für jede spätere Entwicklung des Christenthums erhoben wurde, war zunächst die unkritische Form der protestantischen Kritik. Ergab es sich nun, dass die Bibellehre selbst noch eine subjectiv-verschiedene Auffassung zuliess und der Buchstabe der Schrift für das lebendig fortschreitende christliche Bewusstsein keine schlechthin bestimmende Norm sein könne; so musste durch den Einfluss, den die neueste Entwicklung der Philosophie auf die Theologie gewann, noch weiter das Resultat zum Vorschein kommen, dass eine frühere Erscheinungsform der christlichen Idee überhaupt nicht zur Richtschnur für die Prüfung einer späteren, reiferen dienen könne, dass vielmehr der biblische Lehrgehalt selbst nur eine endlich beschränkte, mit jüdisch-heidnischen Elementen noch mannichfach vermischte, mithin unvollkommene Erscheinungsform des christlichen Geistes sei und als solche selbst wieder der Kritik anheimfalle. Indem nun der traditionelle Inhalt der Schrift wie der Kirchenlehre den Gegenstand der Kritik bildet, ist sie das freie Selbstbewusstsein des christlichen Geistes in seiner gegenwärtigen Wirklichkeit und Selbstgewissheit, in welcher sich derselbe von seinen frühern Entwicklungsstufen unterscheidet, die frühere Form des Dogma als eine dem Inhalte inadäquate negirt und zugleich mit dem substantiellen Inhalte identisch sich weiss. Die Kritik ruht auf dem Bewusstsein des Unterschiedes zwischen dem Inhalt und der Form des Glaubens, zwischen der christlichen Idee und ihrer vorübergehenden Erscheinung und symbolischen Fassung im Dogma. Obgleich der christliche Geist in jeder

Erscheinung innerhalb der geschichtlichen Entwicklung des Christenthums sich ausgeprägt hat und von einer jeden das die Form bildende Princip gewesen ist, so erhob er sich doch auch zugleich immer wieder aus jeder solchen Erscheinungsform, um sich in einer neuen und dem Inhalte adäquateren auszuprägen. Darum ist die wahre Kritik des Dogma, wie Strauss sagt, seine Geschichte. Die Idee lebt in jeder geschichtlichen Erscheinungsform des Christenthums, aber nicht so, dass die Idee in die Erscheinung bis zu vollkommener Congruenz eingeht, sondern dass die Erscheinung zur Idee immer nur in einem inadäquaten Verhältnisse steht, welches sich zu immer reinerer und entsprechenderer Form aufzuheben strebt.

Diesen Unterschied zwischen der Idee und der Erscheinung aufzuzeigen, ist nun das Geschäft der Kritik. Sofern sie vom Dogma alles dasjenige ausscheidet, was im Laufe der historischen Entwicklung desselben, von seiner ersten biblischen Gestalt an durch die kirchliche Fortbildung hindurch, sich Zufälliges und Unwesentliches angehängt hat, ist sie negative Kritik; sie löst als solche den Widerspruch der endlichen Form des Dogma auf. Da aber bei der Bildung der Dogmen der christliche Geist oder die göttlich-menschliche Vernunft selbst mitgewirkt hat, so erkennt die Kritik zugleich, wie jede spätere Form des Dogma die frühere zur wesentlichen Voraussetzung hat und selbst wieder von einer folgenden überschritten wird, den Keim einer höhern Lebensform enthält, den die Zukunft entwickelt. Insofern ist die Kritik wesentlich affirmativ oder positiv; sie zeigt die Momente des Fortschritts auf und weist in der Auflösung der frühern Form zugleich die eigentliche Erfüllung und positive Bewährung des Dogma nach. So ist die Negativität der christlichen Idee in ihrer organischen Fortbildung zugleich auch wieder die Negation der Negation, also Affirmation. Dieses positive Resultat ist es, worauf es bei der Kritik des Dogma ankommt. Indem dieselbe das Unlebendige und Starre negirt, den Muth hat, mit der Vergangenheit abzuschliessen und es verschmäht,

an den Krücken der Vergangenheit hinzusiechen, ist sie dem Zorne der Liebe zu vergleichen, der Alles entfernen möchte, was nicht zum Wesen und zur Würde des geliebten Gegenstandes gehört und denselben verunziert. Was aber als Resultat der Kritik hervorgeht, die in dieser Gestalt wahrhaft spekulativ ist, weil sie aus der Erscheinung die Idee befreit, das ist als die relativ höchste und reifste Form der christlichen Idee zu betrachten; das Resultat der Kritik ist nicht ein wesentlich anderer und fremder religiöser Inhalt, sondern nur die Befreiung und wahrhafte Auslegung des eigenen unentwickelten und unter der symbolischen Hülle verborgenen christlichen Kerns. Dies positive Resultat der spekulativen Kritik ist aber im Allgemeinen die Negation der transcendenten Vorstellung und das Herausstellen der Immanenz des Göttlichen; die abstracte Form des vorgestellten Jenseits wird negirt und der Inhalt in diesseitige Gegenwart verwandelt. So erweist sich das Christenthum als ein geistiges Lebensprincip, welches sich in stetiger Fortentwicklung immer reiner und vollkommener, zu immer höherer Verklärung und Idealität entfaltet; weder das ursprüngliche, biblische Christenthum, noch die symbolische Kirchenlehre ist das reinste und vollkommenste, sondern das im lebendigen Bewusstsein der Gegenwart erblühende und durch Kritik und Philosophie von allen fremdartigen Hüllen befreite christliche Wesen kann allein begründeten Anspruch machen, das wahre Christenthum zu sein.

III. Die moderne Weltanschauung, als Resultat der Philosophie.

§. 121.

Kritik und Consequenz des Hegel'schen Standpunkts.

Indem Hegel die Religion als die Entwicklung Gottes zum absoluten Selbstbewusstsein durch die Vermittlung des endlichen Geistes fasste und die Wahrheit und Vollendung

des religiösen Standpunkts in das philosophische Erkennen setzte, dass das Selbstbewusstsein Gottes mit dem menschlichen eins und identisch sich erweise; ist die Religion als solche, ihrem wahren specifischen Wesen nach, aufgehoben und die in die Gegensätze der Entwicklung eingegangene und wieder zur Versöhnung mit sich und zum absoluten Wissen ihrer selbst gelangte Gottesidee selbst an die Stelle des religiösen Verhältnisses gesetzt. Das religiöse Verhältniss und seine dialektische Entwicklung zum Begriff der Religion gilt ihm eben nur als der, noch nicht die wahre Religion seiende, religiöse Standpunkt, auf welchem sich die Religion erst hervorbringt, nur als ein Gang vor der Religion, nur als ihr Werden. In diese Vorstufe des Werdens der Religion fällt nun auch, nach Hegel, das Christenthum, das im Verhältniss zur Philosophie, die den Begriff der Religion, diese selbst in ihrer Wahrheit habe, nur als die Entfremdung des Geistes von sich erscheint. Was Hegel als die Einheit der Religion und Philosophie bezeichnet, dass sie nämlich einen und denselben Inhalt nur in verschiedener Form hätten, musste sich als eine leere Voraussetzung erweisen; denn der Inhalt der Religion war ja gerade als die transcendente Vorstellung Gottes bestimmt, welche von der Philosophie negirt und in die Immanenz Gottes umgesetzt werde. Somit war es nur die ausgesprochene Thatsache und Consequenz des Hegel'schen Standpunkts, wenn Ludwig Feuerbach den absoluten Gegensatz und unversöhnlichen Zwiespalt des religiösen und philosophischen Standpunkts offen verkündigt hat.

Feuerbach hat in seinem „Wesen des Christenthums“ und seinen „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft“ die Hegel'sche Ansicht von der Religion zu ihrer entschiedensten Consequenz ausgebildet, indem er das Christenthum ausdrücklich als die Religion des Widerspruchs bezeichnete. Erschien bei Hegel die Religion als die theoretische Entfremdung des Geistes von sich selbst, so wandte Feuerbach dieses dualistische Verhältniss auf die von Hegel übersehene, von Feuerbach aber in den Vordergrund gestellte praktische Seite der Religion an, und

bezeichnete den religiösen Standpunkt überhaupt als den der praktischen Entfremdung des Menschen von seinem eigenen immanenten Wesen, nämlich seinem eigenen Selbstbewusstsein, welches er verdoppele und als ein objectives Wesen ausser sich setze und Gott nenne. Was Hegel als das eigenthümliche Wesen des religiösen Standpunkts in seinem specifischen Unterschiede vom Standpunkt der Philosophie bezeichnet, nur freilich für einen blos formellen Unterschied erklärt hatte, nämlich die Transcendenz und Jenseitigkeit der Vorstellung Gottes, dies hält Feuerbach als das eigentliche und wahre Wesen der Religion fest und weist von dieser Voraussetzung aus den ganzen religiösen Standpunkt als den an sich unwahren nach. Dies ist ganz richtig, wenn mit Hegel die Religion als das Erfassen des Absoluten in der Form der Vorstellung bestimmt wird, womit aber keineswegs ihr wahres Wesen ausgedrückt ist. Diese Auffassung der Religion, als der Entfremdung des Geistes von sich, ist selbst eine unhaltbare Voraussetzung, eine unstatthafte Verwechslung der Idee mit der Erscheinung, welche letztere, und zwar in ihrer zur Carricatur verzerrten Gestalt, Feuerbach ohne Weiteres als die Wahrheit der Religion genommen und von dieser unkritischen Voraussetzung aus gegen die Religion überhaupt argumentirt, die Widersprüche und Verkehrtheiten der transcendent-dualistischen Weltanschauung für die nothwendigen und wesentlichen Consequenzen der Religion als solcher erklärt hat. Die Wahrheit der Religion ist aber selbst der Standpunkt der Immanenz des Göttlichen im menschlichen Selbstbewusstsein, die transcendente Weltanschauung dagegen nur eine unvollkommene und beschränkte, vom lebendigen Bewusstsein der Gegenwart überwundene Erscheinungsform jener Idee.

Feuerbach bezeichnet die Religion als den praktisch-subjectiven Standpunkt, auf welchem der Mensch zur Befriedigung seiner endlichen Interessen und zum Genusse seiner particularen Subjectivität ein ihm gegenüberstehendes, ausser- und überweltliches, persönliches Wesen bedürfe; dieses sei aber eben nur das zur Absolutheit gesteigerte, als selbst-

ständiges, fürsichseiendes Wesen aus dem Menschen hinaus verlegte Selbstbewusstsein des Menschen selbst, welches Phantasie und das Gemüth, als der Sitz der particularen Begierden und Wünsche, für ein anderes und höheres Wesen, für Gott ansehen. Die zum Bewusstsein gekommene, sich selbst verstehende Theologie sei desswegen die Anthropologie, die Religionsphilosophie sei die Lehre vom Menschen. Erkenne Dich selbst — ruft Feuerbach —, so erkennst Du Gott! Was wir Gott nennen, müsse im Selbstbewusstsein des Menschen untergehen, das Selbstbewusstsein allein sei das Göttliche. Behauptet so Feuerbach die Identität des menschlichen Wesens mit sich selbst, so ist dies ein in der Form verfehlter und einseitiger Ausdruck für das menschliche Selbstbewusstsein, in welchem Feuerbach über der Einheit den Unterschied und die besonderen Elemente übersieht. Er unterscheidet das Selbstbewusstsein nicht von seinem Princip und seiner von ihm unabhängigen, absoluten und unbedingten Voraussetzung, von Gott, der im Selbstbewusstsein gegenwärtig und mit demselben eins, aber nicht identisch, nicht dieses selbst ist, sondern dasselbe nur constituirt und gründet, erfüllt und hält, so dass es nur in Gott wirkliches Selbstbewusstsein ist. Freilich bestimmt Feuerbach als den Inhalt desselben die Natur und das Menschenleben; aber dies ist nur oberflächlich bestimmt; beide sind es nur dadurch, dass eben der in Natur und Geschichte offenbare Gott dem Selbstbewusstsein als die Bedingung und das Princip desselben inwohnt. Feuerbach sagt: der Glaube an die Existenz Gottes ist der Glaube an eine besondere, von der Existenz des Menschen und der Natur unterschiedene Existenz. Dies ist allerdings ganz richtig, aber der Glaube an Gott ist etwas anders, als der Glaube an seine Existenz; Existenz oder Dasein hat Gott überhaupt nicht, da er in den Zusammenhang des Existirenden gar nicht hineinfällt; der Glaube an Gottes Existenz ist eben nur die Vorstellung von Gott, nicht der wahre Glaube an ihn, welcher vielmehr Glaube an den in der Natur und im Menschen seienden Gott ist. Allerdings ist die Religion

das Verhalten des Menschen zu seinem eigenen Wesen; aber dies heisst in Wahrheit nichts anderes als: das Verhalten des menschlichen Bewusstseins zu Gott, der in ihm offenbar ist und das eigentliche Wesen, den Halt und das Princip des menschlichen Bewusstseins bildet, aber nicht dieses selbst, sondern nur dessen Bedingung und Voraussetzung ist. Indem nun Feuerbach die Negation des Christenthums als die eigentliche Wiederherstellung des wahrhaft Menschlichen und Sittlichen bezeichnet, gilt dies eben nur von der Negation der bisherigen endlichen Erscheinungsformen des Christenthums, nicht von diesem selbst; hebt er aber zugleich das sittliche Element als die eigentliche Bestimmung der Menschheit hervor, zu deren Erreichung es nothwendig sei, die mit den geistigen, politischen und socialen Interessen der Menschheit in Widerspruch stehende Religion zu beseitigen, so ist dies eine doppelte Abstraction. Es ist eine Einseitigkeit und Unwahrheit, wenn die Sittlichkeit vom Wesen der Religion, die mit dem wahren Wesen der Menschheit eins ist, ausgeschlossen und als eine fremdartige Sphäre angesehen wird, während sie in Wahrheit vielmehr die praktische Seite der Religion ist.

Die Wahrheit des Feuerbach'schen Standpunkts besteht in der entschiedenen Rückkehr von hohlen Transcendenzen auf den menschlichen Standpunkt; war seine Kritik*) zunächst

*) Den Feuerbach'schen Standpunkt des Selbstbewusstseins hat Bruno Bauer auf die Kritik der Evangelien angewandt, indem er nicht sowohl (wie Strauss) die Form als mythisch-psychologische festhielt, sondern die Evangelien dem Inhalte und der Form nach als eine bewusste, freie, absichtliche Production des urchristlichen Selbstbewusstseins hinstellte.

Die Resultate der Feuerbach'schen Kritik haben die deutsch-französischen Jahrbücher von Ruge und Marx, ebenso Friedrich Feuerbach als die Religion der Zukunft verkündigt, in welcher der Humanismus in der Gestalt des Eudämonismus an die Stelle der Religion treten soll. Die deutsch-französischen Jahrbücher haben als das Ziel aller Emancipation die Befreiung der Menschheit von der Religion überhaupt gesetzt, die zunächst in die Sphäre der endlichen Privatinteressen verwiesen und dann als die letzte

nur eine negative Zurückforderung des menschlichen Standpunktes, so besteht nun die Aufgabe der Philosophie darin, das Wesen der Religion als dem wahren Wesen des Menschen immanent und identisch aufzuzeigen, aus der Analyse der Elemente des menschlichen Bewusstseins die Religion abzuleiten und damit sowohl die einseitig theoretische, als auch die einseitig praktisch-subjective Auffassung derselben zu überwinden, indem der Sitz der Religion in der unmittelbaren Totalität des in Gott ruhenden Selbstbewusstseins gefunden und damit zugleich auch die immanente Wahrheit des Begriffs der Offenbarung, die auf dem Hegel'schen Standpunkte zum Begriffe der Manifestation des Geistes für den Geist verdünnt

---

Schwäche und Unfreiheit des Staates, als der Grund aller Leerheit, Seelenlosigkeit und praktischen Gottlosigkeit des Zeitalters dargestellt wird. Die Religion sei das verkehrte, un- und übermenschliche Selbstbewusstsein; darum sei die Krone aller wahrhaften Selbstbefreiung des Menschen die Emancipation von aller Religion; ihren in der Religion verlorenen Inhalt erhalte die Menschheit erst mit der Einsicht wieder, dass das von ihr als Gott verehrte Wesen ihr eigenes, bisher unbekanntes und irrthümlicher Weise aus sich herausgesetztes Wesen sei, zu welchem sie entschieden und aufrichtig zurückkehren müsse. In diesem atheistischen Radikalismus und irreligiösen Terrorismus liegt nun allerdings etwas Wahres, das Princip des Humanismus, die Emancipation von allen hohlen und leeren Jenseitigkeiten und Transcendenzen und das Festhalten an der Idee der Menschheit und ihrer Autonomie, die der Grundgedanke des Christenthums ist. Zugleich ist aber damit die Abstraction und Verwirrung verbunden, dass von der Realisirung dieser Idee die Religion als solche absolut ausgeschlossen und als ein Hinderniss der Erreichung dieses Ziels dargestellt wird, während sie dieses nur in ihrer unwahren Gestalt und auch da nicht mit absoluter Nothwendigkeit, keineswegs aber in ihrer ideellen Wahrheit ist, als welche sie den Menschen erst zur wahren Freiheit und Humanität führt. Positiv setzt nun aber jene Theorie den Genuss und die Glückseligkeit zum Princip und Zweck des Staatslebens; damit ist aber der Mensch im empirischen Zustande auf den Thron erhoben, die Aufgabe der Bildung gerade negirt und ein Rückfall in den Standpunkt der seichten Aufklärung eingetreten.

und damit im Wesentlichen aufgehoben erscheint, erst recht in ihrem tiefsten Grunde erfasst und aus einander gelegt wird. In der Consequenz des Hegel'schen Standpunkts ist der Gegenstand des religiösen Glaubens mit dem Subject selbst als identisch zusammen gegangen. In sich selbst ist aber das Subject die tiefste Entzweiung, die sich nur dadurch lösen kann, dass es sich mit seinem ganzen Selbst einem Anderen hingibt, welches an sich kein Ich ist, und in diesem sich selbst und seine Freiheit wieder findet. Dies ist die positive Wiederherstellung der Religion, die aus dem durch die Kritik siegreich vollzogenen Untergange ihrer endlichen Erscheinungsformen, nachdem der christliche Geist durch den härtesten Gegensatz mit sich selbst hat hindurchgehen müssen, in ihrer wahren und ewig-absoluten Gestalt auferstehet.

§. 123.

Der Solger-Reiff'sche Standpunkt.

In der Zeit, wo Hegel seinen Standpunkt bereits abgeschlossen und sofort in's Breite der besonderen Wissenschaften auszuarbeiten begonnen hatte, in den Jahren 1816—1819, hat mit religiösem Tiefsinn bereits Solger das Grundgebrechen der Hegel'schen Religionsphilosophie eben so lebendig als nachdrücklich erfasst und die Idee einer spekulativen Entwicklung der absoluten Religion gehabt, wenn es ihm auch nicht mehr vergönnt war, seinen Standpunkt in streng wissenschaftlicher Form aus einander zu legen, da ihn der Tod hinwegraffte, als er eben den Blüthenreichthum seines Geistes zu entfalten im Begriff stand. Seine Philosophie war in ihrem tiefsten Grunde Religionsphilosophie; Religion und Philosophie sind ihm eins und die letztere nur das höchste, denkende Bewusstsein dessen, was in der Religion oder Offenbarung als gegenwärtiges Leben, nämlich als Gegenwart Gottes, sich äussert. Durch die Spekulation die Religion in ihrer höchsten Lebendigkeit darzustellen und, dem religiösen Dualismus der

Schelling - Hegel'schen Philosophie gegenüber, welche Gott einem solchen Werden wie das menschliche Bewusstsein unterwerfe, eine neue und eigenthümliche Entwicklung der deutschen Philosophie heraufzuführen, war sein Streben. Gott ist ihm nur als das Einfache und Reine das Höchste und Absolute, und seine Offenbarung die unmittelbare, ewige Thatsache der göttlichen Gegenwart im Selbstbewusstsein; derjenige Moment der Anschauung, in welchem alle Gegensätze und Beziehungen verschwinden, Endliches und Unendliches völlig aufgehoben werden, indem sich darin das Ewige und Eine offenbart, ist die wahre Wirklichkeit, die göttliche Idee; was wahrhaft ist, das ist nur ihre Offenbarung; Leben und Offenbarung sind eins, und ohne Offenbarung Gottes kein wirkliches Selbstbewusstsein, keine Religion und keine Sittlichkeit. Diese Offenbarung, welche die Wurzel aller Religionen ist, unterscheidet sich aber von der gewöhnlichen Vorstellung von der Offenbarung, deren allgemeine Nothwendigkeit und Möglichkeit äusserlich deducirt werden soll, wesentlich dadurch, dass diese von Solger festgehaltene Offenbarung als gegenwärtige und wirkliche, als ewige Thatsache festgehalten und begriffen wird. Die Analyse des Selbstbewusstseins durch die Philosophie muss auf den Punkt führen, wo das Selbstbewusstsein sich aufhebt und in einem Andern wieder findet, welches allein an sich ist und in welchem das Selbstbewusstsein allein existirt, und dies ist Gott. Gott opfert sich selbst in jedem Augenblicke fortwährend in der Welt und Menschheit, lässt sich als Sohn in den Schein, das Nichts, die Endlichkeit herab und verwandelt sich im Menschen wieder aus diesem Schein zur absoluten Gegenwart und alleinigen Wirklichkeit des göttlichen Lebens. Seine Offenbarung ist in der Natur die gegenwärtige Nothwendigkeit, im Organismus das Leben, im Wissen das Wahre, im Handeln die Güte, im Hervorbringen das Schöne, im Selbstbewusstsein die Religion. Der Glaube ist die mystische Erfahrung dieser ewig-immanenten Thatsache Gottes, als unseres absoluten und ewigen Verhältnisses zu Gott, oder der unmittelbare Akt des wirklichen

Bewusstseins, in dessen Einheit wir als das eigentlich Lebendige Gott ergreifen. Die Religion oder der Glaube ist nicht Sache des blossen Gefühls oder irgend einer besondern Seite unseres Wesens, sondern sie ruht in der Tiefe und Totalität unseres ganzen inneren Lebens. Auch das sittliche Leben ruht auf dieser göttlichen Offenbarung in uns; das Gute ist das specifische Leben Gottes in uns, er selbst; der wahre Staat das vom Verstand zerlegte Reich Gottes, die Kirche ist die politische Erscheinung des religiösen Geistes und zugleich die innere Seite, die ideelle Garantie des Staates; die Tugend ist das wirkliche Dasein der Idee des Guten im Menschen. Erst wenn die Philosophie den ewigen Quell der Offenbarung erreicht hat (sagt Solger), wird sie von da aus in allen ihren Adern, bis zu den äussersten Enden ihrer Organisation, durchströmt von Wirklichkeit, Leben und Gegenwart. Und wahrlich (sagte er noch vier Wochen vor seinem Tode) es wird eine Zeit kommen, wo es Noth thut, diese Philosophie zu verstehen.

Diese Zeit ist nunmehr durch die Vermittlung der Kritik der Hegel'schen Philosophie angebrochen, und den Solger'schen Standpunkt der Immanenz Gottes in seiner Offenbarung hat Reiff zu wissenschaftlicher Form auszubilden und tiefer zu begründen den Anfang gemacht, indem er zugleich das Princip Fichte's, dass das praktische Ich der Ausgangspunkt der Philosophie sei, ferner die Schleiermacher'sche Anschauung des Universums, die Schelling'sche intellectuelle Anschauung oder das Princip des anschauenden Denkens und endlich die Kant'sche Idee der autonomen sittlichen Gemeinde als besondere Momente in sein System aufnahm, welches ihm aus der Kritik des Hegel'schen Systems entstanden ist. Damit ist Reiff mit Entschiedenheit und Glück über Hegel hinausgegangen und hat das erreicht, was Schelling neuerdings in seinem umgebildeten System vergebens erstrebt, nämlich eine wahrhafte Philosophie der Offenbarung und den Begriff Gottes als des wahrhaft Absoluten und Unbedingten, das an sich kein Selbstbewusstsein ist. Reiff lässt den Begriff Gottes aus der Analyse des

menschlichen Bewusstseins, als der Spitze der Welt hervorgehn; er will nichts von einem Gottesbegriff wissen, der sich als der Begriff des menschlichen Selbstbewusstseins erweist, und verlangt, dass der Offenbarungs- und Gottesbegriff von aller Mythologie und allen hohlen Transcendenzen befreit werde. Der Standpunkt der Fichte - Schelling - Hegel'schen Philosophie, die den Begriff der Absolutheit dem Bewusstsein vindicirt, musste in eine andere Richtung umschlagen, welche den Begriff Gottes als des absoluten, unbedingten Wesens festhält, das ewig in sich vollendet und keinem Entwicklungsprozess unterworfen, vielmehr die absolute Voraussetzung des aus der Entzweiung zur Versöhnung sich entwickelnden menschlichen Selbstbewusstseins ist. Nicht der Geist, der die Natur zur Voraussetzung hat, ist das Absolute oder Unbedingte, und es kann von einer Identität Gottes mit dem absoluten Selbstbewusstsein keine Rede sein; das Hegel'sche absolute Selbstbewusstsein ist nur derjenige unstatthafte Akt der Reflexion, worin der Geist, welcher sich über die Vielheit und den Zusammenhang der Dinge erhebt und sich damit zur Einheit alles Wirklichen ideell zusammenfasst, seinen eigenen Begriff aus sich heraus und als eine transcendente Objectivität an den Anfang, als das Prius der Welt versetzt hat. Solche Transcendenzen soll die Philosophie der Gegenwart beseitigen; wir wollen (sagt Reiff) einen Gott, der die Voraussetzung unserer Freiheit ist, der aber selbst nicht in den Zusammenhang der Dinge und in die Entwicklung des Endlichen hineinfällt, sondern in reiner Freiheit schlechthin über der Reihe der Wesen, denen er immanent ist, steht und über dem Zusammenhange des Endlichen, in welchem er offenbar ist, doch schlechthin hinaus ist. Die Idee der Menschheit, die das Christenthum als Idee des Gottesreiches aufgefasst hat, schliesst zugleich den Begriff ihrer Autonomie und Selbstständigkeit ein, deren Kraft und Wurzel sie in Gott hat und kein sog. gottmenschliches Mittelwesen zwischen sich und Gott kennt. Die Idee des vollendeten Menschen ist vielmehr der wahre Begriff des Gottmenschen. Durch den Begriff

der Menschheit in ihrer Wahrheit und Wirklichkeit wird zugleich die Vorstellung der Unsterblichkeit aufgehoben, an deren Stelle die Idee tritt, dass der Mensch im Diesseits in jedem Augenblicke seine Unendlichkeit geniesst und in Gott ewig sich gehalten weiss. Mit der sog. positiven, auf eine übernatürliche Offenbarung sich stützenden Religion steht die Philosophie im schroffsten Gegensatze; das Christenthum ist aus der Selbstbestimmung des menschlichen Wesens entstanden und die Religion ist nur die Feier der wahren Menschheit. Die wahre Offenbarung ist die unmittelbare Einheit Christi in Gott, den er in sich offenbar wusste und dadurch die Religion des Geistes gründete; das menschliche Wesen und Selbstbewusstsein ist die ewige Offenbarung Gottes, und die Religion ist einestheils das Sichwissen der Menschheit, als eines sittlichen Organismus, in Gott, und andererseits das Wissen der Welt, als der Totalität des Seienden, in Gott als dem schlechthin unbedingten Einen. Als solche aber ist die Religion nicht ein blosses Erkennen, oder (wie sie Hegel fasst) ein Denken in der Form der Vorstellung, sondern ihr Wesen ist die Einheit von Hingebung und freier That. Die Entwicklung des Christenthums steht jetzt im schroffsten Gegensatze, der erst seiner Lösung und Versöhnung entgegen geht in der Philosophie der Religion. Die Philosophie trägt den Glauben als einen lebendigen in sich; die Zustände des religiösen Bewusstseins in seiner ewigen Einheit zu denken und zu begreifen, ist ihre Aufgabe; sie hat die Genesis des Glaubens aus unserm eigenen menschlichen Wesen als des Menschen eigene That nachzuweisen. Aus dem Glauben, als der ewigen Einheit des Subjectiven und Objectiven im Selbstbewusstsein, erhebt sich der Wille in der Kraft seiner Freiheit, welche Gott, das ewige und unveränderliche, von uns und der Welt unbegriffene Mysterium offenbart. Der Mensch offenbart Gott, er hat ihn in der Kraft seiner Freiheit und ist frei und persönlich nur in und durch Gott. Dies ist die ewige Idee des Christenthums, die Freiheit des Menschen in Gott, die Gottmenschheit. Das Christenthum, als die Religion der Menschheit,

entwickelt seinen Begriff in drei Stufen: Katholicismus, Protestantismus und Philosophie der Religion. In der Kunst tritt das Mysterium der Religion für die Anschauung heraus, die Kunst, die in der Anschauung Gottes endet, ist die wesentliche Vollendung der Religion. — Dies sind die Grundgedanken der Reiff'schen Religionsphilosophie.

§. 123.

Das Glaubensbekenntniss des modernen christlichen Bewusstseins.

Den Inbegriff des ewigen, absoluten Evangeliums in einfacher, ungelehrter Form auszulegen und dem allgemeinen Verständnisse näher zu bringen, hierzu ist in dem „Entwurf eines allgemeinen Katechismus des christlichen Glaubens und Lebens“ *) ein, wenn auch noch unvollkommener Versuch gemacht und darin zugleich ein neues Glaubensbekenntniss aufgestellt worden, welches den substantiellen Inhalt des aus dem religiösen und philosophischen Bewusstsein der Gegenwart lebendig wiedergebornen christlichen Glaubens in folgengen Sätzen zusammenfasst:

Ich glaube an Gott, welcher in der Welt und Menschheit ewig offenbar und allgegenwärtig lebt und webt und zugleich über dieselbe in reiner Freiheit, ewig sich selber gleich, erhaben ist, und in welchem die Welt und Menschheit allein Dasein und Wirklichkeit haben.

Ich glaube an die ewige Menschwerdung oder den ewigen Sohn Gottes, d. i. Gottes höchste und vollkommenste Offenbarung in der persönlichen Menschheit, in und mit welcher Gott wesentlich und ewig unzertrennlich eins ist; ich glaube an die

*) Darmstadt, 1845 (bei C. W. Leske). Vergl. hierzu auch: „Das neue Jerusalem oder die Zukunft der christlichen Kirche. Nebst den gemeinsamen Grund- und Glaubenssätzen der christlichen Kirche des neunzehnten Jahrhunderts.“ Darmstadt, 1845. S. 17—32.

erste frohe Verkündigung dieser ewigen Wahrheit durch Jesum von Nazareth, den Ersten der Menschen- und Gottessöhne, der, wie wir Alle, aus dem göttlichen Geiste durch den Mutterschooss eines Weibes geboren, seinem Volke die beseligende Kunde brachte von dem Gotte, der im Menschen sich seinen ewigen Tempel gegründet und darin Wohnung genommen und alle Menschen zu seinen Kindern, nach dem Ebenbilde Christi, berufen hat; dafür aber musste der Herrliche, der zuerst Menschen- und Gottessohn sich nannte und seine Zeitgenossen für sein neues Gottesreich gewinnen wollte, als ein Lästerer des alten Judengottes, das Bitterste leiden und nach dem Gesetze der Juden den Tod am Kreuze sterben; aber mit dem irdischen Tode war das wahre Wesen und geistige Leben des Gottesmenschen nicht beschlossen, er stand in den Herzen seiner Jünger wieder auf und wirkt seitdem lebendig fort und fort in allen gläubigen und liebenden Menschensöhnen und ist in seinem Reiche, als im Himmel der Wahrheit und Liebe, ewig allgegenwärtig, ein Richter der Menschheit in Zeit und Ewigkeit.

Ich glaube an Gottes Geist, welcher in Christo offenbar geworden und in seiner Gemeinde, der heiligen Kirche, als der Gemeinschaft der gläubigen und liebenden Menschheit, ewig offenbar ist; ich glaube, dass in dieser Gemeinschaft durch den Geist der Liebe die Sünde vergeben und aufgehoben ist bei denen, die sich zum neuen, ewigen und seligen Leben, zur Versöhnung in Gott erhoben haben. Amen.

Hegel schloss seine Religionsphilosophie mit der Bemerkung, dass das Wissen, wie es die Philosophie hat, nicht für Alle sei, sondern dass im Reiche des Geistes neben dem Stande der Philosophie noch die beiden Stände des unbefangenen Glaubens und der Aufklärung bestehen und dass mit diesem innern Zwiespalt ein offenbarer Misston in der Wirklichkeit vorhanden sei; statt der Einheit in der Religion stehe unsere Zeit in diesem schroffen Gegensatz, der nur in der Philosophie gelöst sei, ohne dass die Versöhnung eine allgemeine werden könnte. Wie sich die empirische Gegenwart

aus ihrem Zwiespalt herausfinde (lautet der Schluss des dritten Theils der Hegel'schen Religionsphilosophie), ist ihr zu überlassen und ist nicht die unmittelbar praktische Sache und Angelegenheit der Philosophie. — Aber wie? fragen wir, sollte die Idee so ohnmächtig sein, sich im Leben nicht durchsetzen zu können und nicht auch das Bewusstsein des Volkes mit ihrer lebendigen Gegenwart unmittelbar zu erfüllen? Warum sollte nicht der spekulative Inhalt der Religion, durch Erziehung und Unterricht in die Gemüther der Jugend eingepflanzt, sich mit dem Glauben und der Gesinnung und dem Willen der kommenden Geschlechter eben so innig vermählen können, wie die bisherige transcendente und jenseitige Weltanschauung? Und muss es nicht vielmehr als Feigheit und egoistischer Indifferentismus gegen die Wahrheit erscheinen, wenn sich die Philosophie nur darauf beschränken will, in ihrem abgesonderten Heiligthume in abstracter Isolirung das Besitzthum der Wahrheit zu hüten, anstatt die Wahrheit auch mit dem Leben zu vermitteln? Darf die Gegenwart des diesseitigen Lebens, der Zustand der Menschheit der Philosophie gleichgültig sein? Hat sie nicht vielmehr die heilige Aufgabe, auch die übrige Menschheit zur Sonnennähe der Wahrheit und zur Seligkeit des ewigen, gegenwärtigen Lebens in Gott zu führen, anstatt sie in der Unwahrheit und Abstraction hohler Illusionen und phantastischer Einbildungen verharren zu lassen? Die Philosophie hat vor Allem, so viel an ihr ist, auch den Dualismus des Wissens und des Lebens zu überwinden und jenen Misston in der Gegenwart zu lösen; die Wahrheit und Freiheit muss sich in's Leben einführen, sie muss die ganze Menschheit verklären und zu ihrer Vollendung, zu ihrer Wiedergeburt führen. Die Freiheit (sagt Reiff) ist eitel, nichtsnutzig, kraftlos, wenn sie nicht im Stande ist, die vorhandene Welt aus sich als ihre Wirklichkeit neu zu erschaffen. Die moderne Weltanschauung ist in Wahrheit fähig, das Gemüth tief und nachhaltig zu begeistern und in kräftiger That sich auszuprägen, auch wenn dem Bewusstsein die bisherigen Krücken des persönlichen Gottes und des hohlen

Jenseits genommen werden, und es muss und wird dahin kommen, dass das Volk an den Inhalt der absoluten Religion glaubt und in diesem Glauben sich selig und frei weiss!

ZWEITES KAPITEL.

Die absolute Religion oder die vollendete Offenbarung Gottes im Selbstbewusstsein.

Rosenkranz, die Naturreligion. 1831. S. 12—54.
Hegel's Vorles. über d. Philos. d. Religion. (1832) 1840. II. 191—356,
Rosenkranz, Encyclop. der theolog. Wissensch. (1832) 1845. S. 9—89.
Marheineke, die Grundlehren der christl. Dogmatik. (1819) 1827.
Reiff, System der Willensbestimmungen. 1842. Vergl. Ders. über die Verhältnisse von Philos. und Relig. In d. Tübing. Zeitschr. f. Theol. 1839. 4s Heft S. 167—180.
Carriere, die Relig. in ihrem Begriff u. s. w. 1841. S. 178—213.
Michelet, die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. 1844.
Michelet, Vorles. über die Persönl. Gottes und die Unsterbl. der Seelen. 1841.
Conradi, Kritik d. christl. Dogmen. 1841.
Strauss, christl. Glaubenslehre. 1840 f. I. II.
Conradi, Unsterblichkeit und ewiges Leben. 1837.
Solger's nachgelassene Schriften. 1826. II. Vergl. Michelet, Gesch. d. letzt. Syst. d. Phil. in Deutschl. 1838. II. 560—600.
[Noack,] Entwurf eines allgem. Katech. d. christl. Glaubens und Lebens. Nach d. Grunds. d. ew. Ev. und d. modernen christl. Bew. 1845.
Schleiermacher's Reden über d. Relig. (1799) 1840.
Reiff, Anfang der Philos. 1840. S. 50—70, 104—152 und 222—235. Vergl. Ders. über einige wichtige Punkte in der Philos. 1843.
Wirth, die spekul. Idee Gottes. 1845.

§. 124.

Uebersicht.

Soll das Wesen der absoluten Offenbarung Gottes im Selbstbewusstsein, oder das religiöse Verhältniss in seiner Reinheit und Vollendung, vom anschauenden Denken, also

spekulativ erfasst und begriffen werden, so hat die Betrachtung vom concreten Selbstbewusstsein selbst zu beginnen und aus dem Wesen desselben den Glauben an Gott abzuleiten; das praktische Ich, das thatsächliche Bewusstsein ist der Punkt, von welchem aus die Betrachtung auf die jenseits des Bewusstseins als solchen liegende Realität oder Gott gelangt, als durch welchen das Bewusstsein erst wesenhaft oder wirklich ist.*)

Die Momente, in welche auf diesem Wege der ewig-absolute Inhalt der Religion sich aus einander legt, sind folgende.

I. Zunächst steht die Betrachtung in derjenigen Sphäre, in welcher Gott als absolute Voraussetzung des menschlichen Bewusstseins erscheint. Hier erhebt sich der Mensch

a) im Glauben an Gott über sich selbst und die Welt zu der absoluten Voraussetzung der Welt und des menschlichen Wesens und findet

b) in der Schöpfung, als der ewigen Entwicklung der Natur und des Geistes in Gott, die gedoppelte und doch eine und dieselbe Offenbarung Gottes,

c) dessen Wesen selbst, im Unterschiede von der Welt, als reines, einfaches und in sich vollendetes Sein und ewig sich selbst gleiche Bewegung der Grund von Allem und in Allem gegenwärtig ist.

II. Indem weiterhin der Geist sich von der Natur unterscheidet und im Unterschiede von ihr festhält, tritt die Sphäre der Entfremdung des Geistes von Gott ein. Hier erscheint zunächst

a) die Menschwerdung als der objective Hintergrund der Entzweiung, welcher aus dem Stande der Unschuld oder der unmittelbaren Versöhnung

b) zur wirklichen Entzweiung des Geistes mit sich selbst fortgeht und

---

*) Vgl. hierüber den ersten Band dieser Schrift S. 37—42.

c) endlich im Bösen als die thatsächliche Trennung des Subjects von Gott sich auf die Spitze treibt.

III. Aus dem Abgrunde der tiefsten Entzweiung des Geistes mit der Welt und Gott wird nun aber unmittelbar durch die Kraft der Selbstheit die absolute Versöhnung aus und in Gott geboren. In dieser dritten Stufe des religiösen Verhältnisses tritt

a) die Erlösung aus dem Nichts, dem Tode der Entfremdung von Gott, als das Hereinleuchten der Gnade im Subject hervor, die sich dann weiterhin

b) mit dem Subjecte zur absoluten Versöhnung zusammenschliesst in der freien Hingebung des Willens an Gott, und endlich erscheinen

c) im absoluten Opfer Welt und Subject in Gott zumal untergegangen und Gott als das letzte Ziel der Welt.

I. Gott als absolut-immanente Voraussetzung des menschlichen Wesens.

§. 125.

Der Glaube an Gott.

Der Glaube an Gott entsteht aus dem Wesen des Menschen als seine eigne That; nur in diesem Glauben kann sich das Bewusstsein als wirkliches und wesentliches, als selbstständige Persönlichkeit erfassen und seiner Freiheit gewiss werden. Der Prozess, in welchem das praktische Bewusstsein zu diesem Glauben gelangt, Gott erreicht und sich in ihm erfasst, ist aber nothwendig im Allgemeinen dieser. Indem das Bewusstsein die äussere Welt, die Vielheit der Dinge einmal von sich unterscheidet und dann wieder sich selbst als thatsächlich daseiende Wirklichkeit in dem Zusammenhange des Gegebenen nothwendig mit begreift, wird es zugleich über den Zusammenhang der Erscheinungswelt mit ihren Gegensätzen unmittelbar auf ein Höheres als diese hinaus

getrieben, auf einen jenseits der Welt und des Bewusstseins als solchen liegenden letzten Grund beider, auf eine unbedingte und nicht mit in den Zusammenhang des Existirenden hereinfallende Voraussetzung der Welt und Menschheit. Dieses Höhere, als Princip und Voraussetzung des Existirenden, liegt zunächst für das Bewusstsein jenseits und wird von demselben als das vor allem Daseienden voraus bestehenden Wesen, als ewige und absolut nothwendige Thatsache erkannt.

Dieser Erkenntnissakt ist aber nur der erste Anfang des Glaubens an Gott, sofern darin das göttliche Wesen vom reflectirenden Bewusstsein noch ausserhalb seiner selbst vorgestellt und an den Anfang der Welt als ein besonderes, für sich bestehendes Wesen gesetzt wird, dessen Dasein als eine gewöhnliche, empirische Thatsache erscheint. Geht das anschauende Denken zu grösserer Vertiefung in sich selbst zurück, so hört diese Thatsache auf, eine bloss äusserliche und jenseitige zu sein, sondern in der reinen Stille des Insichseins schaut das Bewusstsein das göttliche Wesen selbst als das eigentlich bewegende Lebensprincip des Selbstbewusstseins gegenwärtig, es findet jene Thatsache als Offenbarung und Gegenwart Gottes zugleich in sich vor, und dieser Moment des Innewerdens Gottes, als der ewig gegenwärtigen und immanenten Voraussetzung des menschlichen Wesens, dieser Augenblick des Sichversenkens in Gott, als den tiefen Urgrund des eigenen Lebens und Selbstbewusstseins, ist die wahrhafte Geburtsstätte des religiösen Lebens im Menschen. Der wahrhafte Glaube ist das Sichschauen des Bewusstseins in Gott, das Bewusstsein der Gegenwart Gottes im Menschen als seines immanenten Wesens. Im Glauben offenbart sich Gott durch uns, für uns und in uns, und mit dieser Offenbarung ist für das Bewusstsein das ganze äussere und endliche Dasein zu seinem Nichts vor Gott aufgehoben, Gott selbst zum lebendigerfüllenden Inhalte des Bewusstseins geworden.

Von diesem lebendigen Mittelpunkte der Anschauung seiner selbst, der ganzen Menschheit und der Welt, als Einer in Gott seienden Totalität, ausgehend thut dann das anschauende

Denken den weitern Schritt, in die Anfänge des Bewusstseins selbst zurück zu gehen und sein eigenes vergangenes, jenseitig-immanentes Werden selbst anzuschauen. Den Anfang dieses seines Werdens findet aber das Denken in der ewigen Stille des Weltanfangs mitgesetzt, und so entsteht dem Bewusstsein aus dem Glauben an Gott und der Versenkung in die Offenbarung desselben die Idee der Weltschöpfung.

§. 126.

Der Ursprung der Dinge aus Gott oder die Idee der Weltschöpfung.

Indem sich das anschauende Denken im Acte der Abstraction von allem Gegebenen in die verborgene Einheit des letzten Grundes und Urquells von allem Dasein versenkt und dieses Eine in der Anschauung festhält, erscheint dasselbe als die erste Existenz Gottes, als das unmittelbare Dasein des Weltstoffes, als die noch nicht zum Unterschiede des Subjects aus einander gegangene, rein in Gott ruhende Unendlichkeit. Diese als der Stoff der Welt ist für sich, nämlich als von dem darin gegenwärtigen Gott getrennt vorgestellt, nichtig und ist nur Etwas Wahrhaftes und Wirkliches durch dieses Offenbarsein Gottes in ihr. Dieses Nichts aber, aus welchem die Welt besteht, ist dadurch, dass es in Gott ist, der Anfang der Welt und der Anfang des Ich, der Menschheit, also mit Einem Worte des Weltwesens (Logos). Das erste Regen und Drängen nach Entwicklung aus dem Einen ist eben auch der Anfang des Ich, freilich noch als dunkler, unbewusster Trieb; im ersten Anfang der Welt ist zugleich schon die erste ansichseiende Existenz des Ich, als realer Keim des Ichwerdens enthalten; der immanente Trieb und die treibende Kraft der Weltentwicklung ist eben dieses Ansich-Ich. In diesem Anfange der Entwicklung des Weltwesens sind Natur und Geist, Object und Subject noch in ungetrennter

Identität zusammen in Gott ergossen und in ihm gehalten. Im Anfang regt sich diese Kraft des Ich und erhebt sich aus ihrer unmittelbaren Ureinheit in Gott zum selbstständigen, in Gott seienden und in ihm und durch ihn und kraft seiner sich entwickelnden Weltwesen, zum Sohne Gottes. Das Ich, welches am Ende der Weltentwicklung als Geist, als freies Selbstbewusstsein hervorgeht, tritt im Anfange derselben schon als lebensvolles, keimkräftiges Princip auf und ist als solches der reale Trieb und unbewusste Drang zur Individualität. Was sich im Urgrunde alles Lebens regt und zur Entfaltung drängt, das ist schon die erste Regung des Princips der in der Entwicklung des Universums angelegten und vorbereiteten Menschwerdung, also eben die Kraft dieser selbst, so dass die ganze Weltentwicklung in Wahrheit als ein Ichwerden erscheint und in dem Progress dieser unmittelbaren schaffenden Kraft des Ich sich bewegt, von diesem Centrum aus vor- und aufwärts zur Menschwerdung hinstrebt.

Die Natur ist das in die unendliche Vielheit aus einander gelegte Dasein dieser inneren treibenden Kraft der Menschwerdung oder des Ich, mithin in Wahrheit dieses selbst, nur freilich nicht als wirkliches Resultat, in seinem Anundfürsichsein, sondern in dem Streben, dieses ewig zu werden. Die Natur stellt so die realen Vorbildungen, Ablagerungen, Selbstbejahungen, Positionen oder realen Voraussetzungen des Prozesses und Progresses der Ichwerdung dar, welcher seine immanente Bestimmung in der unendlichen Vielheit von Naturbildungen, gleichsam als realen Zeugnissen dieses Strebens, ausprägt und in diesen Naturgestalten zur Ruhe gelangt. So ist also die ganze Kraft des Ich, ehe sie in der Menschwerdung offenbar geworden, in der Natur immanent und das eigentliche Selbst der Natur. Hier ist Ich noch ganz selbst- und bewusstlos träumend, in das Object versenkt, darin aber zugleich auch eben so gut in sich selbst ergossen, sofern ja dieses Object eben seine eigene Position, sein eigenes reales Dasein ist.

In diesem Entwicklungsprozesse unterscheiden sich aber näher zwei Elemente, als der Kampf des objectiven und

subjectiven Princips, welche aus ihrer ursprünglichen ungetrennten Einheit in Gott herausgetreten, in der Natur als ein Gegensatz sich darstellen, der ewig zur Vermittlung strebt, ohne in der Natur als solcher wirklich zu dieser Einheit und Versöhnung zu gelangen, welche vielmehr erst die Menschwerdung ist. So ist die Welt als Natur die reale Entzweiung des Weltwesens, der Dualismus des objectiven und subjectiven Princips, der Gegensatz und Kampf von Nothwendigkeit und Freiheit, indem die Nothwendigkeit in unbewusstem Drange zur Freiheit und Individualität aufstrebt. Diese Entzweiung ist die reale Voraussetzung des Geistes oder das präexistentielle Werden desselben in der Natur, die als dieser Dualismus selbst nichts anderes ist, als der dunkle, unbewusste Drang, wirkliches Ich zu werden. Das Werden des Ich vor seinem wirklichen Hervortreten ist diese Entzweiung der Natur, die in der Menschwerdung zur unmittelbaren Versöhnung ausläuft.

In jener Entzweiung, als dem Reiche der Natur, ist aber auch der radikale Ursprung des Bösen gesetzt; das Naturböse oder das Ansich des Bösen ist nichts anderes, als was im Drange des Fürsichwerdens sich zu isoliren und das Dasein des Andern aufzuheben strebt, der Drang der Negativität, über die Entzweiung durch Vernichtung des Andern hinaus zu gehen. Die Entzweiung der Elemente in der Natur ist selbst das Böse, welches somit zugleich als nothwendig erkannt wird, um die Versöhnung zu realisiren. Es ist die reale Forderung und Voraussetzung des Guten, das die Versöhnung der beiden streitenden Elemente ist. Gott selbst, als das Gute, löst durch seine Allgegenwart im All den Gegensatz streitender Kräfte und Mächte der Natur in ruhige Harmonie wieder auf.

§. 127.

Das Wesen und die Idee Gottes.

Indem so die Schöpfung als die eine und ewige Continuität der Weltentwicklung in ihrer Identität mit dem Prozess des menschlichen Bewusstseins erscheint, ist die Welt als gleich ewig mit Gott und ebenso Gott nur in der Welt, wie die Welt nur in Gott angeschaut. Ohne Welt ist (wie Hegel sagt) Gott nicht Gott. Beide sind in Wahrheit und Wirklichkeit nur in und mit einander in lebendiger Einheit. Die Welt ist die Offenbarung Gottes und dieser ist ebenso das ewig immanente Prius und Princip der Weltentwicklung, wie er durch diesen Entwicklungsprozess ewig hindurchschreitet, so dass dieser nur in und durch Gott und kraft Gottes vor sich geht. In dem Universum der Natur und des Geistes ist Gott einzig offenbar; die Natur ist sein Dasein. Diese ewige Offenbarung Gottes in der Welt ist aber nicht so zu denken, als ob er sein Wesen in der Welt in seinen besonderen Bestimmungen aus einander lege und die besonderen Seiten seiner Gottheit entfalte, so dass die Offenbarung Gottes für uns etwas zur Erscheinung brächte, was vorher nicht offenbar gewesen wäre. Vielmehr ist der Sinn der Offenbarung der, dass Gott für uns nicht blos die allgemeine Voraussetzung und transcendente Grundlage oder Substanz der Welt, sondern in jedem Momente wirkliche Thatsache und lebendige Gegenwart in der Welt und Menschheit ist und dass sein göttliches Sein mit seinem Thun ewig eins, also wirkende Allgegenwart und zwar in Allem Er ganz und derselbe ist. Ausser dieser seiner Offenbarung ist Gott für uns nicht da; nur in ihr als seiner ewigen Gegenwart in der Welt ist er für uns in der Anschauung erfassbar, sofern das menschliche Selbstbewusstsein die Einheit des göttlichen Wesens im menschlichen Geist, als göttlicher Geist, ist.

Dagegen in seinem ansichseienden Wesen, in seiner reinen Innerlichkeit ist Gott für die Erkenntniss unerreichbar;

denn dieses selbst ist, obgleich Gott von seiner Offenbarung in der Welt nicht zu trennen ist, doch von dieser Offenbarung unterschieden und in sich selbst ein reines, einfaches, eigenschaftsloses, keinem Werden und Wechsel, keiner Veränderung und Entwicklung unterworfenes, in sich vollendetes Sein, das unbedingte, vor und in und über allem Bewusstsein in ewiger Sichselbstgleichheit und reiner Freiheit verharrende Wesen, welches als eins und dasselbe in Allem offenbar, der durch Alles hindurchschreitende, gleichwohl aber vom Zusammenhange der Weltentwicklung und des Bewusstseins unergriffene und über Allem zugleich unendlich erhabene Urgrund alles Daseienden ist. Dies ist, wie Solger sagt, das ewig seiende und nichtseiende Wesen der Gottheit. Das Sein Gottes ist für das Bewusstsein schlechthin unfassbar und unbegreifbar, ein ewig verschlossenes Geheimniss. In ihm und an ihm selbst können wir Nichts erkennen, da wir nicht er selbst sind, sondern er in uns sich nur offenbart. Was wir etwa von ihm erkennen zu können meinen, das kann nur seine Offenbarung und Erscheinung in unserm eigenen Wesen sein, nicht aber Gottes in sich verharrendes Mysterium selbst.

Diese ewige Einheit des göttlichen Wesens in der Welt, des Absoluten im Endlichen, durch ihn Bedingten, seine gegenwärtige Offenbarung, ist die concrete Idee Gottes. Natur und Geist sind nicht er selbst, sondern in beiden schafft er sich zum Dasein, während er selbst nicht in den Zusammenhang des Daseins und der Entwicklung hineinfällt. Diese eine und selbe ewige Idee Gottes erscheint für das Bewusstsein in verschiedenem Verhältniss. Die bewusste Gegenwart dieser Idee Gottes im menschlichen Bewusstsein, die Gewissheit, dass die Welt ewig in Gott ist und von demselben nie verlassen werden kann, ist die selige Zuversicht des unwankenden Vertrauens, welches der einzig wahre Trost ist in der Verzweiflung über die Qual des endlichen Daseins, über den Schmerz, Creatur zu sein. Dass Natur und Geist die Eine, untrennbar verbundene Offenbarung Gottes und beide in der durch sie hindurchschreitenden göttlichen Freiheit ewig

getragen und gehalten sind, dies ist der Gedanke der Vorsehung; die Eine Entwicklung der Welt und Menschheit in und durch Gott ist das ewige, selige Schicksal der Welt. Für sich ist das Schicksal die in der Natur auftretende göttliche Macht der Nothwendigkeit, sofern dieselbe — die in Wahrheit nur die für das menschliche Bewusstsein so zu sagen präexistentielle Entwicklung seines eigenen Wesens, das transcendente Werden seiner Freiheit ist — dem endlichen und entzweiten Bewusstsein als eine fremde, selbstständige und von ihm unabhängige Macht erscheint. Die in der Idee der Vorsehung gesetzte Versöhnung mit dem Schicksal, sofern der Mensch die Naturnothwendigkeit in sich aufnimmt und als sein eigenes Gesetz begreift, in ihr seine Freiheit erkennt und bethätigt, ist die Glückseligkeit. Die Idee der Weltregierung endlich ist einerseits die Einheit des Entwicklungsprozesses der Welt zu seiner Vollendung im Menschen; andererseits die durch des Menschen freie That vollbrachte Fortsetzung dieses immanenten Zusammenhangs in der sittlichen Welt, sofern in dieser durch die sittliche That die Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit dargestellt und so Gott durch den Menschen offenbart wird.

II. Die Entfremdung der Menschheit von Gott.

§. 128.

Die Menschwerdung.

Das zum Bewusstsein aufstrebende Weltwesen, als die in Gott sich zur Individualität entwickelnde Naturnothwendigkeit, geht in unendlichem Progress über alle objective Positionen und reale Gestaltungen in der Natur hinaus und lässt sie hinter sich, stösst sie von sich und strebt darnach, als Freiheit, individuell und selbstständig oder Ich zu werden. Dies ist der ursprüngliche Grundcharakter der Natur, der Dualismus

des subjectiven und objectiven Elements, der Freiheit und der Nothwendigkeit, welcher endlich im Akte der Menschwerdung zu unmittelbarer, momentaner Versöhnung gelangt. Die Vollendung der Natur und zugleich ihr Gegensatz, als Geist, ist der Mensch, in welchem die Gegensätze der Natur, Nothwendigkeit und Individualität, als relative Momente zu thätiger Einheit versöhnt erscheinen. Die menschliche Organisation ist die letzte Gestalt und höchste Blüthe der Weltentwicklung, der Zeit und dem wirklichen Hervortreten nach ihr höchstes schöpferisches Resultat, während der Grund, das Ich, selbst die immanente Grundlage der ganzen Weltentwicklung ist. Diese ewige schöpferische That der Natur wiederholt sich ewig in der Zeugung und Geburt eines jeden Menschen.

Zeugung und Empfängniss sind die Concentration des durch den Unterschied des Geschlechts individuell ausgeprägten allgemeinen Gegensatzes des Naturlebens überhaupt. Im Akte der Zeugung sind Mann und Weib sich einander Object und stellen die Elemente der Menschwerdung in ihrer lebendigen Einheit dar: das Sichentlassen in das Andere als Object, das Sichhaben und Festhalten des Subjects in der Vereinigung mit dem Andern und endlich beide Seiten, Hingebung und Freiheit, in Einem schöpferisch-empfangenden Momente zumal. Die Principien der Subjectivität und Objectivität, der Hingebung und Selbstheit, der Nothwendigkeit und Freiheit, Activität und Receptivität werden in der Vereinigung der Geschlechter in Einem Punkte real vereinigt. Durch die Offenbarung der Liebe und in ihr, als der gegenwärtigen Offenbarung Gottes in den Liebenden, werden alle Kräfte des Leibes und der Seele zum „reinen Insicherzittern“ geweckt und in einem lebensvollen Punkte des concreten Selbstbewusstseins concentrirt; die in der Liebe als Empfindung sich offenbarende Einheit des Selbstbewusstseins, als momentane Versöhnung des Subjects mit sich selbst, steigt herab und versenkt sich in das sinnliche Element, und diese Lebensoffenbarung treibt durch den ihr inwohnenden Trieb das Ich aus seinem göttlichen

Grunde hervor zum Uebergang in ein neues Individuum. Im Akte der Vermählung und Verschmelzung der geschlechtlichen Individuen erscheint die Versöhnung im Elemente der Empfindung reell und gegenwärtig in und durch Gott, dessen Offenbarung darum zugleich mit dem Leben der Eltern im Zeugungsakte in's neue Leben übergeht. Diese im Keime des neuen Individuums unmittelbar auftretende versöhnte Einheit von Freiheit und Nothwendigkeit, diese mystische Versenkung der Unterschiede des Naturlebens in den verborgenen Grund der Unmittelbarkeit ist das Mysterium der Menschwerdung, in welcher Gott selbst gegenwärtig und offenbar wird. Die Geburt des Menschen ist ewige Geburt aus Gott, göttliche Schöpfung, Erhebung des neuen Ich aus Gott durch Vermittlung der Natur und ihrer in Gott versöhnten Gegensätze. Gott ist dem Menschen eingeboren; in und durch Gott pflanzt sich in der Zeugung der Geist fort.

An das Licht der Wirklichkeit geboren ist so der Mensch das reine Ebenbild und Kind Gottes, die unmittelbare versöhnte Einheit Gottes im Menschen. Dieser erste unbewusste Zustand der Einheit der göttlichen und menschlichen Natur im endlichen Geiste ist das Paradies oder der Stand der Unschuld, der nur als ein verschwindender seine Bedeutung hat. Ist nun diese Idee der Menschwerdung, als der Geburt des Menschen aus Gott, eine ewige, so war sie doch zunächst (in der vorchristlichen Zeit) eine der Menschheit nicht zum Bewusstsein gekommene; hierauf war sie in Einem Einzelnen zum wirklichen Bewusstsein erwacht (im Selbstbewusstsein Christi), und endlich wird sie eine allgemeine, zum Bewusstsein Aller sich erweiternde und so erst die wahre, ewige Menschwerdung.

Indem aber in dem menschlichen Wesen das erwachende subjective Princip, die Freiheit, in sich die natürliche Seite als Object, als Nothwendigkeit und Schranke der Freiheit, vorfindet, tritt damit die Entzweiung aus ihrem unmittelbar versöhnt gewesenen Hintergrunde wieder hervor und als solche in's Bewusstsein, welches ihre Qual durchzumachen

und mit eigener That, kraft Gottes, zu überwinden, das heisst über sie hinaus in die ewige Stille des göttlichen Wesens selbst, aus welchem sich im Anfange der Drang des Ichwerdens zum selbstständigen Fürsichsein erhob, wieder einzukehren hat.

§. 129.

Die Entzweiung des Geistes in sich selbst.

Aus dem ersten Traume des Bewusstseins, wo der Geist noch in sich und in die Natur und durch beides zumal in Gott verloren und alle Unterscheidung des Bewusstseins zur Indifferenz verschwommen ist, tritt der Mensch mit dem Erwachen des Bewusstseins und der Unterscheidung seiner selbst vom Andern, mit dem Hervortreten der Ichheit, auch in die Entzweiung ein. Dem Individuum tritt die Natur als Anderes, als Object gegenüber, und zwar theils feindlich und widerstrebend, theils freundlich verlockend. Im Kampfe mit derselben entsteht ein Zurückziehen in die reine Innerlichkeit und Selbstheit des Ich, wo sich der Geist gegen die Macht des Objects sicher wähnt und in der Unabhängigkeit vom Ganzen sich behaupten zu können meint. Aber er findet die Natur nicht blos ausser sich als ein absolut Anderes, sondern als sein Anderes auch in ihm selbst enthalten, als ein bleibendes positives Element seines Daseins; das Dasein der Nothwendigkeit, als der Schranke des Ich, findet er auch in sich vor und empfindet es als den Gegensatz seiner Freiheit, seiner reinen subjectiven Innerlichkeit, welche sich der Abhängigkeit von der Natur zu entziehen und derselben Meister zu werden strebt, sich ihr entgegen setzt und sie von sich abstösst. Dies ist die erste nothwendige Bewegung des subjectiven Geistes, der erste Akt seiner Freiheit. Immer von Neuem aber, in ewigem Wechsel, wird der Mensch in die Abhängigkeit von der Natur hereingezogen, welche ihre negative Macht gegen die Selbstständigkeit und Freiheit des Subjects

kehrt und ihm im Interesse seines Lebens und Seins herbe Wunden schlägt. Die Qual des Daseins, das Leiden der Endlichkeit, der Schmerz des Lebens, das mit dem Tode, mit der Vernichtung kämpft, und die Bitterkeit der Erfahrung, auch das Schönste und Liebste, was der Geist umfasst und genossen, vor dieser unausweichlichen Macht in Nichts sinken, eine ganze gottbeseelte Liebewelt in den Abgrund stürzen sehen zu müssen, — dies öffnet den Abgrund der innersten Entzweiung des Geistes mit der Welt, die Tiefe des geistigen Unglücks, in dessen verzehrender Empfindung das Subject vergebens zu dem Gotte aufseufzt, der das Flehen des Elenden nicht hört und die klaffenden Wunden des Innern nicht stillt, des Lebens zerreissende Widersprüche nicht auflöst, weil das Subject selbst sich, seinen eigenen Willen, seine besonderen Wünsche dem absoluten Schicksal, der allgemeinen Nothwendigkeit hinzugeben nicht den Muth oder die Kraft hat.

Aber diese Seite der Entzweiung mit der Welt ist nicht die einzige Noth des in sich zerrissenen Geistes. Der auf sich selbst sich stellende Geist, im äusseren Dasein, in der Objectivität der wirklichen Welt keine unmittelbare Befriedigung findend und für den unendlichen Drang seines Herzens voll unaussprechlicher und unauslöschlicher Liebe, für die brausende Sehnsucht nach Liebe keine unmittelbare Erfüllung sehend, kehrt sich in stürmischem Uebermuthe von Welt und Menschen verachtend ab und gefällt sich in dem eiteln Troste, mit Einem Sprunge und auf eignen Bahnen den Himmel und die Befriedigung des Lebens erreichen zu können, ohne der Vermittlung der Welt und des objectiven Lebens zu bedürfen. Ein anschauender, wollustathmender Trieb treibt den Geist wogend dahin, die heilige Vermählung des doppelten Lebens zu feiern; der Kelch der Liebe öffnet sich schäumend, aber der Strom des innern Lebens bricht sich an dem harten, unerbittlichen Rechte der Gegenwart. Ja, noch mehr! seltsam und graus greift sengend und plündernd ein feindseliger Dämon an des Lebens heiligsten Altar; Verrath spinnt die leicht bewegliche Phantasie gegen das Ideal; sie gehet den

schmeichelnden Bildern der Sinne nach, und die Tochter Zion muss einsam und verlassen weilen, hinter dem düstern Trauerflor die kummervollen Züge verhüllend.

Doch diese selbstische Isolirung von der Objectivität des Daseins führt die in sich selbst verharrende und die Hingebung verschmähende Subjectivität nur um so tiefer in das Elend der Verzweiflung und der Zerrissenheit, dass sie in die Sinnlichkeit sich werfend, Vergessenheit und Befriedigung vergebens sucht, von Begierde zum Genusse und vom Genusse zur Begierde unselig hin und her getrieben, ihren göttlichen Ausgang nicht findet und im Kampf und Schmerze sich selbst verzehrt. In dem abstracten und nichtigen Streben, frei von der Schranke der Endlichkeit zu sein, dem Zusammenhange mit der Welt und äusseren Wirklichkeit entfliehen und ohne Vermittlung des realen Elementes, der daseienden Nothwendigkeit zur Versöhnung mit sich in Gott gelangen zu können, wird das suchende Subject ewig getäuscht und ewig zu neuer Qual in sich zurück geworfen, bis es im Kampfe selbst die Einsicht in die Verkehrtheit solchen Strebens gewinnt und mit der Wirklichkeit auf wahrhafte Weise sich versöhnt.

§. 130.

Die Trennung von Gott im Bösen.

An sich oder im Urzustande ist der Mensch nicht böse, eben so wenig wie gut, weil noch unmittelbar und unbewusst mit seinem Selbst in Gott ruhend. Durch seine Natur ist der Mensch mit in das Leben der Natur verwickelt; sie setzt sich aber als Nothwendigkeit der menschlichen Freiheit zur Schranke. Der Geist aber, als subjectiver und freier, will von dieser Schranke und Abhängigkeit, von der Endlichkeit frei und unabhängig werden, will als rein freier für sich sein. Dies letztere ist aber nur Gott. Indem nun der Mensch dieses selbst zu sein strebt und damit sich von dem Zusammenhang mit der in der Natur waltenden allgemeinen Nothwendigkeit

emancipiren will, ist er böse, weil damit von Gott sich lossagend und die Nothwendigkeit, welche die Manifestation der göttlichen Freiheit ist, von sich ausschliessend, sich selbst als diese setzen wollend. Das Walten der Nothwendigkeit ist die Form des Wirkens der ewigen Freiheit selbst; dadurch also, dass sich der Mensch mit seiner subjectiven Freiheit und reinen Innerlichkeit von der allgemeinen Nothwendigkeit losscheidet und sich selbst in seiner Einzelheit gegen die absolute Nothwendigkeit setzt, widerstrebt er der göttlichen Freiheit selbst, ist böse.

So erscheint die Entzweiung im Menschen als Gegensatz gegen Gott selbst. Der letzte Grund des Bösen liegt also nicht in Gott, sondern im Menschen und zwar in der Kraft der Negativität, die Freiheit als reine That selbst in sich zu haben und objectiv zu setzen, oder — wie es Böhme tiefsinnig ausgedrückt hat — in der abstracten Imagination des Menschen, welche die reine, ausser Gott für sich seiende Freiheit sucht und doch statt der reinen Freiheit in Wahrheit nur die Unfreiheit zu realisiren vermag. Die verlockende Gewalt der Freiheit über den Menschen kann sich zu der Stärke und Spitze concentriren, dass sich die Individualität ganz von ihrem Gotte entfremdet und zum Bösen wird. Das Böse, als wirkliches, entsteht im Menschen dadurch, dass Freiheit und Nothwendigkeit sich entgegensetzen. Das Princip der Negation, das sich gegen die daseiende Nothwendigkeit richtet, die treibende Macht der individuellen Freiheit, gegen das Andere und Ganze sich selbst zu setzen und affirmativ zu erhalten, das Endliche und Einzelne für sich zu fixiren, den endlichen Willen zum absoluten steigern und darin das Ewige behaupten zu wollen, wirkt das Böse als That der menschlichen Freiheit. Der Kampf des subjectiven Willens gegen die allgemeine Macht der Nothwendigkeit, welcher die Freiheit des Subjects hinzugeben sich weigert, ist die unmittelbare That des Bösen. Die von der reinen, absoluten Freiheit, dem göttlichen oder allgemeinen Willen sich lossagende menschliche Freiheit, die so als vereinzelte

Willkür erscheint und in Thaten sich zu realisiren, eine positive Existenz zu geben strebt, ist das böse Thun des Menschen selbst.

Ebendarum aber, weil es von Gott als der absoluten Freiheit getrennt ist, hat auch das Böse für sich keine Realität, es ist nur das existirende Nichts, die absolute Nichtigkeit selbst. Und indem so der Mensch im Bösen das in sich Nichtige vollbringt, ist er von Gott getrennt. Diese subjective Selbstständigkeit und Freiheit, so zu leben und zu handeln, als ob Gott nicht wäre, ist der eigentliche, praktische Atheismus, der Zustand des Ich, wo nichts bleibt, als das Nichts, woraus der Mensch geschaffen ist, die absolute Nichtigkeit.

III. Gott als die absolute Versöhnung des menschlichen Wesens.

§. 131.

Der immanente Akt der Erlösung.

In diesem Tode des Nichtsseins, dem Bösen, steht der Mensch in grauenhafter Isolirung, von der waltenden Macht des allgemeinen Lebens und der göttlichen Nothwendigkeit getrennt, im leeren Abgrunde der tiefsten Einsamkeit und Verlassenheit. So wie aber der Blitz der Erkenntniss dieses Zustandes in dem Selbstbewusstsein des so von Gott Entfremdeten einschlägt und die öde Nacht der Seele erhellt, wird der Mensch seines Zustandes, seines Nichtsseins inne; der Moment der Selbstbesinnung tritt ein; die Erkenntniss der schrecklichen Oede, in welche seine Freiheit den Menschen geführt, ist zugleich die unmittelbare Einsicht in die ganze Natur solchen Zustandes und der Punkt der Umkehr. In der Nacht des Entfremdetseins von Gott geht wieder das Licht des göttlichen Lebens auf, welches dem Menschen den Weg zu seinem Gotte zeigt. Die Erkenntniss seines Irrthums und

seiner Willkür ist der Anfang der Versöhnung, und die bis zum Extrem gesteigerte Spannung seiner Entfremdung von Gott löst sich in den zermalmenden Schmerz der Reue auf.

So wird aus dem Schrecken des Bösen, unter schmerzhaftem Schrei der Seele, das Kind der Versöhnuug geboren; ein zweites Schöpfungswort erklingt in der wüsten Leere des Innern, die Thräne rinnt und in der Wiederkehr der Liebe und Hingebung zieht Gott in seinen Tempel ein, und — wie Goethe sagt —

— mit eiligem Bestreben
Sucht sich, was sich angehört,
Und zu ungemess'nem Leben
Ist Gefühl und Blick gekehrt.
Sei's Ergreifen, sei es Raffen,
Wenn es nur sich fasst und hält!
Allah braucht nicht mehr zu schaffen,
Wir erschaffen seine Welt.

Indem das Subject in reinem Fürsichsein, im Zustande der von Gott entfremdeten Selbstheit und Freiheit sein Nichts als den Tod dieser von Gott entfremdeten Selbstheit empfindet und in dieser Empfindung doch zugleich die unmittelbare Gewissheit des Seins, das Licht des Nichtverlorenseins zündend einschlägt, ist in dieser Anschauung unmittelbar Gott wieder erfasst. Wird dieser Moment vom Willen ergriffen und festgehalten, so ist der reale Anfang zur Versöhnung gemacht. Jener geheimnissvoll-schöpferische Moment aber kommt als Gnade zum Bewusstsein. Die Gnade ist die Gegenwart der Gottheit selbst in dem seiner Nichtigkeit inne ewordenen Bewusstsein, welches von derselben im innersten nde durchleuchtet und belebt und durch sie aus dem Tode r Vernichtung wieder zum Leben in Gott erhoben wird.

Dies ist zugleich die Wahrheit der Idee der Erhaltung der Welt in und durch Gott. Auch in der schroffsten Entzweiung wohnt als dunkle, unbegriffene Macht schlummernd noch das Gewissen, die mahnende Gegenwart Gottes selbst im Subject, lässt es seine Zerrissenheit empfinden und treibt

es von innen heraus zur Einheit in Gott zurück. Das Gewissen ist dieses blitzende Hervorleuchten der göttlichen Freiheit in dem Abgrunde der Entzweiung und Entfremdung von Gott. Und von hier beginnt das neue Leben der Versöhnung, indem die Anschauung und der Wille, anstatt sich in der subjectiven Isolirung und Willkür zu fixiren, in Gott sich festhält.

§. 132.

Die absolute Versöhnung.

In dem Nichtssein und der Leere der für sich sein wollenden Selbstheit war Gott dem Selbst und seinem Streben, die Freiheit ausser Gott zu haben, geopfert, das Subject hatte ihn aufgegeben und sich in sich absolut fixirt. Und dennoch war Gott nicht aus dem Subject gewichen, hatte sich selbst in dieser leeren Einsamkeit des Nichtsseins gegenwärtig erhalten und, ob auch das Subject ihn verliess, so hatte doch Gott nicht vom Subject gelassen und es nicht von sich gestossen. Indem sich nun das Subject, im Momente des Innewerdens seiner absoluten Nichtigkeit und Leere, auf Gott besinnt und die in ihm aufgehende Offenbarung Gottes gewahrt, wird der Anfang der Wiederversöhnung mit Gott vom Subject als der Akt der unendlichen Liebe Gottes empfunden, der sich des nichtigen Selbstes erbarmte und es nicht verschmähte, auch im Nichts ungewusst und ungekannt und unerfasst doch zu weilen, um das Subject wieder zu sich zu ziehen.

In dem Dankgefühle unendlicher Gegenliebe und schrankenloser Hingebung an den wiedergefundenen Gott erfasst nun das Subject in ihm wieder die ewige Kraft seiner Freiheit, schaut und weiss sein Selbst nur in ihm, nur in seiner Gegenwart als ein wirkliches und wesenhaftes, als göttliches Selbst, und weiss so sich erst mit sich und mit der Welt in Gott absolut versöhnt. Der Wille opfert sich ihm als der Macht des Guten und eignet sich ihn und das Gute als

sein Eigenthum an. Das ganze Selbst wird in den Abgrund dieser Liebe hineingezogen, um mit allem seinem innern Leben und individuellen Bewegen sich Gott als Eigenthum zum Opfer zu bringen. In dieser Hingabe an Gott hat das Subject die ewige Nothwendigkeit in den eigenen Willen aufgenommen, findet sie als seine eigene Freiheit und lebt in ihr wie in seiner eigenen That, und keine Schranke wird mehr zwischen ihr und der Freiheit des Subjects empfunden; über jeder Trennung schwebt die einigende, versöhnende Kraft des Gottes.

In dieser Seligkeit des Einsseins mit Gott geht das Subject ganz in die ewige Stille des göttlichen Wesens ein und hat darin ewig seine Versöhnung gegenwärtig, lebt und webt darin als im Besitz und Genusse des höchsten Gutes, worin Sünde und alle Qual der Entzweiung zumal verschwunden sind. Mit allen Schmerzen und Leiden der Endlichkeit, mit aller Sorge und allem Jammer, der sein Inneres zerreisst, versenkt sich das Subject in die kühlende Tiefe Gottes, wo aller irdische Jammer lautlos verstummt und der Tod selbst seinen Stachel verliert. Aber dieser Trost, der einzig wahre Trost in den Leiden des Lebens, wird nicht geglaubt und gehofft und in der Ferne geschaut, sondern er will selbst erfahren sein, um seine lindernde Kraft zu beweisen; er ist kein hohler und eingebildeter, sondern wirklich gegenwärtig und reell. Nicht tröstet im Leiden der Endlichkeit die eitle Hoffnung, dass die Zukunft etwa Linderung schaffen, Rosen bringen werde; sondern wo der Trost und die Heilung nicht da ist, erscheint sie nimmer.

§. 133.

Gott als das Ziel der Welt.

Die absolute Versöhnung erscheint so als die That Gottes und des Subjects in Einem, als göttliche That im Subject, und ihre Empfindung ist zugleich die höchste und tiefste Anschauung, beides in Einem zumal. In Gott schaut, weiss und

hat sich das Subject, und das stille Wogen in Gott, das Sichselbstverlieren und Wiederfinden in ihm, ist das harmonische Liebespiel des ewigen, seligen Lebens in ihm, der als die einzige und allein wahrhafte Wirklichkeit im Bewusstsein gegenwärtig ist. Ohne diese absolute Versöhnung in Gott, ohne dies unendliche Liebesopfer der Endlichkeit ist das ewige Leben nicht zu erreichen. So aber, durch dieses Versöhnungsopfer ist es die That des Menschen selbst, las Resultat seiner Freiheit, seines ganzen Lebens. In dem seligen Momente der Anschauung und liebenden Hingebung an Gott hat der Mensch zugleich den reinsten Besitz und Genuss seiner Freiheit, ist mitten in der Endlichkeit mit dem Ewigen eins.

Indem der Mensch mit seinem individuellen Selbstbewusstsein im Ganzen der Menschheit lebt und in seinem gegenwärtigen Selbst auch die Zukunft der Menschheit in sich trägt, so zum Allgemeinen sich erweiternd und im Augenblicke der Gegenwart alle Zukunft vorausnehmend, sie in sich zusammenschliesst und in sich fasst, ist die Unsterblichkeit sein seliges Theil. In dieser wahrhaften Einheit und Allgemeinheit des Selbstbewusstseins, wo der Geist die Welt und Menschheit als eins und die Menschheit als die selbstbewusste Einheit des Universums schaut, findet und weiss sich derselbe nothwendig in Gott, der im ganzen Universum offenbar ist. Dieses Sichwissen des Menschen in Gott ist die höchste Anschauung und zugleich das höchste Selbstbewusstsein des Menschen. Nicht Gott weiss sich im Menschen und kommt in ihm zum Selbstbewusstsein; Gott weiss sich überhaupt nicht, sondern nur der Mensch weiss ihn, der Mensch hat die Tiefe und Höhe seines Selbstbewusstseins, die Gegenwart und Realität desselben nur in Gott als der Kraft, die in ihm offenbar und doch zugleich über ihn unendlich hinaus reicht und in welcher er selbst mit allem Daseienden absolut untergeht. Das Universum der Natur und des Geistes, die ganze erscheinende Wirklichkeit, das Ich und seine Welt sind Nichts vor Gott, den sie nur zur Offenbarung bringen und in dieser Offenbarung

verschwinden, in ihr erst in ihrem wahren Wesen aufgehen sollen.

Dieser Untergang der Welt in Gott ist ihr ewiges Gericht, ihr absolutes Opfer und ihre Verklärung zugleich. Wohl geht zuerst im Selbstbewusstsein der Menschheit die Welt der Natur zu ihrer Idealität auf, aber nur, um sich selbst mit der Welt in der Einen Anschauung Gottes wieder aufgehen zu lassen. Dies ist ihr gemeinsames und seliges Ziel; hier auf dem Gipfel der Religion bleibt allein noch die Kraft des göttlichen Wesens, durch welche wir über Welt und Ich hinausgehen, um in dieser Kraft uns als in Gott zu wissen und so des höchsten Gutes zu geniessen. Dieser ewige ideale Untergang der Welt, als die Vernichtung ihrer Nichtigkeit, ist die absolute Offenbarung des göttlichen Mysteriums.

DRITTES KAPITEL.

Die absolute Ethik oder die Offenbarung Gottes im Elemente des sittlichen Lebens.

Rosenkranz, Encyclop. der theol. Wissensch. (1832) 1845. S. 89—112.
Reiff, System der Willensbestimmungen. 1842.
Schleiermacher's Grundriss der phil. Ethik. Mit einer Vorr. von Twesten. 1841.
von Henning, Principien der Ethik in histor. Entwickl. 1824.
Daub, Vorles. über die Prolegom. z. theol. Moral und über die Princ. der Ethik. 1839.
Michelet, System der philos. Moral. 1828.
Daub, System der theol. Moral. 1841. f. I. II. 1. 2.
Vatke, die menschliche Freiheit in ihrem Verhältniss zur Gnade. 1841.
Wirth, System der spekul. Ethik. I. II. 1841 f.
Reiff, über einige wichtige Punkte in d. Philos. 1843. S. 41—45. Vergl. Reiff, Anf. d. Philos. 1840. S. 132—139.

§. 134.

Uebersicht.

Die absolute Ethik, wie sie den Schluss der Religionsphilosophie als der Philosophie der absoluten Offenbarung

Gottes bildet, hat nicht sowohl die Aufgabe, den Gesammtorganismus des praktischen Geistes in einem concreten Systeme der Ethik spekulativ darzustellen, sondern nur in den allgemeinsten Grundzügen die wesentlichen Punkten hervorzuheben, durch deren dialektischen Prozess und organisches Zusammengehen die sittliche Welt sich zur absoluten oder zum Reiche Gottes erweitert und in diesem Reiche, durch die freie That der Menschheit, die Offenbarung Gottes verwirklicht.

Demgemäss ist hier der Anfang, die Vermittlung und die vollendete Erscheinung der absoluten Sittlichkeit in folgenden Momenten zu betrachten:

a) die objective Basis und Voraussetzung der Sittlichkeit in der religiösen Versöhnung;

b) die Sittlichkeit im Elemente der Persönlichkeit oder die allgemeine Dialektik des Werdens der sittlichen Persönlichkeit und

c) die concrete Erscheinung der Sittlichkeit im Reiche Gottes, als der zu ihrer Verklärung erhobenen, absoluten Welt.

§. 135.

Die objective Basis der Sittlichkeit.

Die religiöse Versöhnung, als in welcher das Subject sich in Gott schaut, sich mit seiner Freiheit in der allgemeinen Nothwendigkeit als dem allgemeinen Willen Gottes aufgehoben weiss und sich als endliche und einzelne Individualität vergeht, indem das Absolute an die Stelle derselben tritt, die Idee der Gottheit in ihr objectiv oder offenbar wird, dieser Akt der absoluten Versöhnung ist der nothwendige Ausgangspunkt und die absolute Voraussetzung der wahrhaften Sittlichkeit. In dieser Versöhnung ist Gott selbst als die Idee des Guten in der Einheit des praktischen Selbstbewusstseins lebendig hervorgetreten und schaffend im Subject wirksam. Die reine Innerlichkeit dieser Versöhnung auch in

der Erscheinung hervortreten zu lassen, ihr ein äusseres Dasein zu geben und dadurch dem Augenblick Dauer zu leihen, darauf geht der innere Freiheitsdrang des praktischen Geistes, der nach Dasein und Wirklichkeit dürstende Trieb unserer Natur. Da aber die religiöse Versöhnung zugleich das Moment der Allgemeinheit in sich schliesst, sofern sie die Anschauung des einzelnen Subjects und der ganzen Menschheit als Einer in Gott ist, so ist das Lebensprincip der Sittlichkeit, das sog. Moralprincip, die Erweiterung der Versöhnung des Einzelnen zur Versöhnung Aller in Gott. Der innerste Lebensgrund der Sittlichkeit ruht in dieser Allgemeinheit der Versöhnung; sie ist ihrer Natur nach eine allgemeine, weil im Wesen des Geistes selbst, als der auf dem objectiven Hintergrunde der Entzweiung sich vollziehenden Einheit von Nothwendigkeit und Freiheit, begründete Versöhnung.

Die allgemeine Nothwendigkeit, als welche Gott im Universum der Natur sich offenbart, empfindet das Subject, in Folge seines wesentlichen Zusammenhangs mit der allgemeinen Natur, als eine solche, die auch in seiner besonderen Existenz coincidirt, auch in seinem individuellen Dasein unmittelbar gesetzt ist, mithin als eine auch für ihn seiende, als das Gesetz seines eigenen Daseins, als allgemeines Sollen oder göttliches Gesetz, als sein eigenes gegenständlich angeschautes allgemeines Wesen. Diese Empfindung ist als das Gewissen im Menschen gegenwärtig. Der besondere, individuelle Wille kann dieses absolute Sollen nicht ausser sich lassen und von sich fern halten, etwa blos gegenständlich anschauen — sonst wäre keine wahrhafte Versöhnung des Geistes mit sich möglich —, sondern er erfasst es als sein eigenes Selbstgesetz und als allgemeines Gesetz für Alle; der Wille setzt sich als nothwendigen Willen und gibt sich damit selbst das Gesetz seines Thuns. Dass der Wille so sich mit dem Sollen, als dem allgemeinen, nothwendigen Gesetze, zusammenschliesst und seine individuelle Existenz innerlich mit demselben gewissermassen verflechtet, dies ist die Idee der Pflicht. Die reale Einheit des Willens mit der Pflicht im ganzen individuellen

Sein und freien Bewegen des Subjects, die Realität der Versöhnung als innere That, ist die Tugend.

Diese lebendige Gegenwart und concrete Wirklichkeit des Sittengesetzes im Subject gestaltet die mit der Idee der Versöhnung lebendig sich erfüllende Phantasie, in unbewusstem schöpferischem Thun, zum concreten Bilde des Ideals, an dessen Anschauung sich der von der Erscheinungswelt fortwährend abhängige, von aussen afficirte, endlich bestimmte Wille immer von Neuem aufrichtet, das innere Schwanken des von aussen Bestimmtwerdens und des freien Selbstbestimmens durch die allgemeine Nothwendigkeit überwindet und zur Realisirung des Ideals im individuellen Handeln sich begeistern lässt. Die concrete Einheit des mit dem Willen zusammen göttlichen Sollens wird durch das sittliche Handeln in Existenz verwandelt; in der sittlichen Handlung tritt die Idee des Guten lebendig in die Erscheinung ein, wird durch die freie That des Subjects Dasein, sittliche Schöpfung, in welcher das handelnde Subject sich als das schaffende Organ der göttlichen Nothwendigkeit selbst weiss und hat.

§. 136.

Das Werden der sittlichen Persönlichkeit.

Da das Individuum nicht als sittliches und freies geboren wird, sondern die Einheit der göttlichen und menschlichen Natur zunächst noch als natürliche hat, die nach dem immanenten Lebensgesetze der Entwicklung nothwendig erst zur Entzweiung ihrer Elemente aus einander gehen muss und erst durch die freie, bewusste That des Individuums als wahrhafte Versöhnung wiedergeboren werden kann; so stellt die Sittlichkeit im Elemente der Persönlichkeit einen nothwendigen dialektischen Prozess dar, als dessen Resultat die sittliche Persönlichkeit als die selbsteigne, freie That des Individuums hervorgeht. Die Erhebung des Subjects aus der Natürlichkeit des Wollens und Thuns zur Freiheit, die Erziehung des endlich

bestimmten, im Elemente der Natürlichkeit befangenen Willens zum freien, sittlichen Willen, dies ist die Eine grosse Aufgabe der Bildung, deren Ziel nur in der Religion und durch diese erreicht werden kann. Die Versöhnung des sich entwickelnden subjectiven Geistes mit sich selbst ist der letzte Zweck aller Bildung und Erziehung, zu dessen Erreichung Familie, Staat und Gesellschaft harmonisch zusammenwirken, um den Ferver oder Genius, das göttliche Ebenbild des Individuums, aus dem Elemente der Natürlichkeit und Unfreiheit, in welcher es noch gebunden liegt, zu seiner Idealität zu entbinden und zu befreien.

Die so durch die das Individuum umgebenden concreten Verhältnisse herausgearbeitete individuelle Gestalt seiner Persönlichkeit, wie sie als das gemeinsame Product der Geburt, der Erziehung und Bildung und der eigenen innern Freiheit erscheint, ist der Charakter des Individuums, der concrete Ausdruck der zugleich nothwendigen und freien Entwicklung des subjectiven Geistes. In dem Charakter, als der eigenthümlich bestimmten Persönlichkeit des Individuums, ist zugleich unmittelbar sein Geschick mit gegründet, sofern dieses als die Selbstentäusserung und Objectivirung der Persönlichkeit des Menschen erscheint. Die Energie des Charakters offenbart sich zunächst in der Sphäre des ihm angemessenen Berufes, in welchem das Subject zur Bethätigung seines Talents im Dienste des Allgemeinen sich selbst in eine bestimmte Schranke einbegibt, um von dieser bestimmten Stelle aus die Anschauung und Genuss des Ganzen zu haben. Zur in sich vollendeten Harmonie ihres Daseins gelangt aber die Persönlichkeit erst durch die innigste Lebensgemeinschaft mit der wahlverwandten Persönlichkeit des andern Geschlechts, in der Ehe, welche der eigentliche Lebensboden für die Erweiterung der Persönlichkeit zum allgemeinen Leben der Menschheit ist. Die Arbeit beider Ehegatten für das Allgemeine, jede in der dem Geschlechte angemessenen Sphäre, hat in der Familie ebenso ihren Ausgangspunkt, wie die Dialektik des socialen Verkehrs hier ihre ruhige Mitte hat.

Die in der Familie zunächst sich, als die Selbstanschauung der Einzelnen in und durch einander in Gott, objectivirende religiöse Versöhnung erweitert sich durch freie, gegenseitige Selbstmittheilung und den socialen Verkehr in der Gesellschaft zur allgemeinen Versöhnung Aller, zur harmonischen Verklärung des geselligen Daseins, zu einem freien geistigen Cultus der in Allen gegenwärtigen Gottheit. So ist innerhalb der umschliessenden Sphäre des Staates die Gesellschaft die eigentliche Kirche, die Gemeinschaft der zur Sittlichkeit sich erschliessenden religiösen Persönlichkeiten, die Stätte für den wahrhaften freien Cultus des Geistes, für die reale Darstellung der Sittlichkeit in ihrer schönen Vollendung. Von dieser religiös-sittlichen Gemeinschaft gilt, was früher *) gesagt worden, dass hier sich ein gegenseitiges Mittler- und Priesterthum der Religion, der Wissenschaft, der Kunst, der Liebe darstellt. Auf der vollendeten Stufe der Religion ist Jeder dem Andern Priester und Mittler zum Ewigen und Göttlichen, dem Manne das Weib und hinwiederum für das Weib der Mann Priester der Religion und Liebe in seiner ganzen persönlichen Erscheinung, wie sie das Abbild und der Widerschein, die lebendige Offenbarung seiner idealen Individualität ist. Um jede grosse Persönlichkeit sammeln sich im Staate die Jünger; auch der Künstler ist ein Diener des Gottes in Andacht und Begeisterung, und alle die wahren Meister der Wissenschaft, so wie die Männer der That, die Heroen der Geschichte sind die hohen Priester des Geistes, die Werkzeuge, um den Willen des Weltgeistes zu vollstrecken.

§. 137.

Die concrete Erscheinung der Sittlichkeit im Reiche Gottes.

Die Gesellschaft, als der Boden, auf welchem sich die Versöhnung Aller durch Alle durch dieses gegenseitige Mittlerthum vollzieht, ist so zugleich wesentlich sittliche Gemeinde,

*) Vergl. den ersten Band dieser Schrift S. 134.

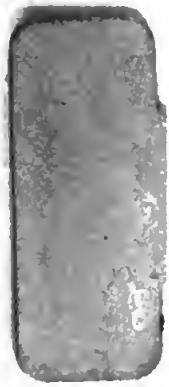
sofern in derselben die Innerlichkeit der religiösen Versöhnung durch das sittliche Thun in die Realität sich übersetzt und Dasein wird. Das sittliche Thun ist darum die objective Bedingung der sittlichen Gemeinde als solcher. Der sittliche Wille ist als Wille und That Aller; jeder Einzelne verwandelt die durch die religiöse Gemeinschaft in ihm reflectirte Versöhnung in wirkliches Dasein und erfüllt den Umkreis seiner Stellung in der Gesellschaft mit sittlichen Schöpfungen, in welchen er mit allen Andern seine Freiheit in Gott in gegenständlicher Anschauung vor sich hat. Die lebendige Gegenwart des Guten oder der göttlichen Freiheit im versöhnten Selbstbewusstsein stellt sich auch in der Erscheinungswelt dar und zwar als die reale Offenbarung Gottes, die in der religiösen Offenbarung nur ideell gesetzt war. So drückt die sittliche That in Einem zumal die Offenbarung Gottes in der Erscheinungswelt, als dem objectiven Stoffe des sittlichen Handelns, und zugleich seine Offenbarung in der freien Persönlichkeit des Subjects aus, welches aus der Kraft Gottes oder der, mit der Nothwendigkeit eins seienden, reinen Freiheit heraus, durch die Vermittlung der Natur, Gott zur Offenbarung bringt.

Die Einheit der in Natur und Selbstbewusstsein gespaltenen Offenbarung Gottes ist also in der sittlichen Welt als eine durch die freie That der sittlichen Gemeinde hervorgebrachte zur Erscheinung gekommen. In der sittlichen Welt gehen alle besonderen Richtungen des theoretischen und praktischen Geisteslebens als in Einem Brennpunkte zur ideellen Totalität zusammen. Dieser allgemeine Aether des allgemeinen Geisteslebens, der frische Blüthenodem vom Baume der Menschheit, worin Alle weben und athmen, ist die Cultur, die als das Resultat der Sittlichkeit, das allgemeine ideale Band der Gesellschaft, der ewige Zweck der Menschheit ist. Nicht sich selbst und seine Absolutheit soll das Subject in allen besonderen Sphären des praktischen Lebens geniessen wollen, sondern nur in der aus der wahrhaft religiösen Versöhnung hervorgehenden Einheit von Hingebung an das Ganze

und freier That liegt, als in der wahrhaften Humanität, der absolute Zweck des diesseitigen Lebens.

Die absolut vollendete Offenbarung Gottes in der Welt durch die sittliche Menschheit ist das Eine grosse und ewige Ziel der Menschheit, welches in der sittlichen Welt erreicht und gegenwärtig ist, sofern diese als die zu ihrer Idealität erhobene, verklärte Welt, als Ein göttliches Werk der allgemeinen Nothwendigkeit und der menschlichen Freiheit zugleich, als allgemeiner geistiger Organismus erscheint, der durch seine Universalität Gott wahrhaft und vollständig offenbart. Diese Entfaltung des göttlichen Daseins oder des Reiches Gottes, welches die Menschheit in der Welt auferbaut, ist der ewige Tempel, worin Gott gegenwärtig verehrt wird. Erschien die Schöpfung und Entwicklung der Welt überhaupt als das aus Gott sich erhebende und ihn immanent offenbarende reale Dasein des Ich, so ist nun die sittliche Welt, als die andere und höhere Seite der göttlichen Offenbarung, das in Gott seiende, von ihm getragene und ihn ewig offenbarende ideale Dasein des Ich. Die Welt wird im sittlichen Reiche fortwährend vernichtet und in Gott aufgehoben, und darin besteht eben die absolute Universalität der sittlichen Menschheit, dass sie die Welt in die freie sittliche That aufnimmt, um sich mit ihr zu Gott zu erheben, damit dieser Alles in Allem und das All selbst sei.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.



Zettler